HISTÓRIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

IV

O SÉCULO XIX Tomo 1

Direcção de
Pedro Calafate

Círculo de Leitores

HISTÓRIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Direcção de
Pedro Calafate

O SÉCULO XIX

Volume IV
Tomo I

Círculo Leitores

Lista de colaboradores deste volume

Prof. António Braz Teixeira
Universidade Autónoma de Lisboa

Do sensismo ao espiritualismo
Ferreira-Deusdado: da psicologia à ética

Dr. J. Pinharanda Gomes
Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

As coordenadas do magistério
Mapa de recepção do neotomismo
Questões e problemáticas na filosofia perene
Sequências neo-escolásticas na segunda metade do século XX

Prof. Doutor José Luís Brandão da Luz
Universidade dos Açores

A propagação do positivismo em Portugal
Orientação sociológica do positivismo
Materialismo e positivismo na definição da psicologia
A etnologia e a questão das identidades nacionais

Prof. Doutor Manuel Cândido Pimentel
Universidade Católica Portuguesa

O racionalismo crítico de Amorim Viana
O idealismo espiritualista de Antero de Quental
Cunha Seixas, filósofo do divino
Domingos Tarrozo: uma visão monista da existência

Prof. Doutor Manuel Gama
Universidade do Minho

Sampaio Bruno: um percurso de heterodoxia

Prof. Doutor Paulo A. E. Borges
Universidade de Lisboa

Deus e manifestação em Guerra Junqueiro

Prof. Doutor Pedro Calafate
Universidade de Lisboa

Introdução
Oliveira Martins: as aventuras da História

Índice

Introdução 11

Primeira parte
A REVITALIZAÇÃO DA METAFÍSICA

Capítulo Um. Do sensismo ao espiritualismo 19
Capítulo Dois. O racionalismo crítico de Amorim Viana 71
Capítulo Três. O idealismo espiritualista de Antero de Quental 93
Capítulo Quatro. Cunha Seixas, filósofo do divino 131
Capítulo Cinco. Domingos Tarrozo: uma visão monista da existência 159
Capítulo Seis. Oliveira Martins: as aventuras da História 173
Capítulo Sete. Ferreira-Deusdado: da psicologia à ética 187
Capítulo Oito. Deus e manifestação em Guerra Junqueiro 195
Capítulo Nove. Sampaio Bruno: um percurso de heterodoxia 211

Segunda parte
OS IDEAIS DA POSITIVIDADE

Capítulo Um. A propagação do positivismo em Portugal 239
Capítulo Dois. Orientação sociológica do positivismo 263
Capítulo Três. Materialismo e positivismo na definição da psicologia 321
Capítulo Quatro. A etnologia e a questão das identidades nacionais 389

Terceira parte
A RENASCENÇA CATÓLICA E A RENOVAÇÃO DA ESCOLÁSTICA

Capítulo Um. As coordenadas do magistério 435
Capítulo Dois. Mapa de recepção do neotomismo 449
Capítulo Três. Questões e problemáticas na filosofia perene 483
Capítulo Quatro. Sequências neo-escolásticas na segunda metade do século XX .. 543

Índice onomástico 577

Introdução

Do ponto de vista filosófico, o século XIX português foi um período de encruzilhada, de dramas de alternativa, um espaço articulado de diferenças quase sempre consistentes, remetendo para uma extrema complexidade. Referimo-nos à amplitude de temas e questões, à pluralidade de linhas de orientação, à vontade de superação de heranças intelectuais pelo diálogo criativo com as múltiplas tradições filosóficas da Europa em que nos inserimos, à activação de polémicas internas que abrem novas vias e que criam gerações de intelectuais brilhantes e intervenientes.

Num contexto destes, creio que não terá sido fácil ao coordenador deste volume, o Prof. Doutor Manuel Cândido Pimentel, encontrar um ponto de apoio a partir do qual fosse possível perspectivar, de modo coerente, a riqueza intelectual que este século encerra. Compreender é, em certo sentido, simplificar e a história é sempre, necessariamente, uma escolha, razão por que os dois tomos deste volume IV se organizam em torno de critérios que nos parecem deixar transparecer, com marcante clareza, toda essa complexidade e riqueza, afirmando-se, por isso, como uma escolha pertinente.

De facto, a meu ver, os pontos de referência mais relevantes em torno dos quais gravitam as ideias dos nossos mais importantes pensadores deste século estão centrados no grande debate entre o cientismo e a metafísica, por um lado, e, por outro, na reflexão sobre a existência social do homem que dá consistência à afirmação de um pensamento político e jurídico consistente. A primeira questão constitui o núcleo do primeiro tomo. A segunda abrange a quase totalidade do segundo tomo.

O debate entre o cientismo e a metafísica, por cuja via se afirmou progressivamente o espiritualismo como realidade incontornável do nosso pensamento oitocentista, começa por afirmar-se num quadro globalmente ecléctico, como diálogo crítico com uma tradição anterior, já por nós estudada no terceiro volume deste trabalho, dedicado ao iluminismo setecentista. Como na altura vimos, a filosofia das Luzes, na sua pretensão de abarcar o amplíssimo conjunto das ciências

da razão, orientou-se preferencialmente para as ciências exactas, acabando por transformar a física e a matemática, de vertente newtoniana, na parte mais relevante da filosofia, sustentando, no plano do conhecimento, a via sensista de Locke, mais tarde aprofundada por Condillac. Esta foi a orientação que vingou na reforma pombalina da Universidade de Coimbra de 1772, que conservou apesar de tudo a disciplina de Filosofia Racional e Moral, a qual acabaria por ser extinta já no período mariano. Neste contexto, a metafísica acabaria por perder o seu estatuto de disciplina autónoma, sendo relegada para um plano de menoridade, subsumida na física e na lógica.

Daí precisamente o título da primeira parte deste volume «A revitalização da metafísica», onde se estuda o longo percurso que do eclectismo sensista de José Agostinho de Macedo, ainda muito dependente do iluminismo setecentista, nos conduz ao pensamento heterodoxo de Sampaio Bruno, que abre, juntamente com Guerra Junqueiro, uma via trilhada por uma plêiade de autores estudados no quinto volume, nomeadamente Teixeira de Pascoaes e José Marinho.

É neste percurso que se nos depara Silvestre Pinheiro Ferreira, certamente o mais importante pensador português da primeira metade do século XIX, ao corporizar uma atitude intelectual expressa na crítica ao dogmatismo, na separação entre a filosofia e a ciência, no relevo conferido à ontologia, na crítica à concepção da metafísica de António Genovesi, na reflexão sobre Leibniz, na revalorização da lógica aristotélica e da teodiceia, a quem devemos juntar os mestres de filosofia do direito da Universidade de Coimbra (Vicente Ferrer Neto Paiva, José Dias Ferreira e Rodrigues de Brito) que no segundo quartel do século afirmaram a via do krausismo jurídico e filosófico, num esforço para reabilitar o ensino da Filosofia para lá do quadro iluminista então ainda dominante.

Serão estes os principais pilares da filosofia em Portugal na primeira metade do século, a que se seguirá uma segunda metade incomparavelmente mais pujante, onde se inscrevem nomes como os de Amorim Viana e Antero.

Para quem organizou os volumes anteriores deste já longo trabalho, como é o caso do autor destas linhas, um dos significados mais relevantes de autores como Amorim Viana, Junqueiro, Bruno e, em sentido diferente, de Antero e Oliveira Martins, foi o de abrirem ao pensamento português uma via que, fecundada pela metafísica, se distancia da tradição católica e dos seus dogmas, perspectivando noutro sentido a questão da relação do homem com Deus e, por essa via, a questão da relação entre a razão humana e a razão divina.

Essa via já fora aberta por Vicente Ferrer Neto Paiva, ao postular que os dogmas da religião que se apresentassem manifestamente contrários à razão deveriam ser tidos como falsos, invertendo a relação ainda postulada pelos autores dos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772.

Como poderá constatar-se neste volume, é Amorim Viana quem, historicamente, começa por aprofundar este percurso heterodoxo, autor cujo pensamento está centrado na existência de Deus, um Deus necessário ao estudo do mundo e da existência e de cuja sabedoria descendem os fundamentos da ciência humana, mas também um Deus que apenas podemos conhecer pelo uso correcto da razão, não cabendo ao homem submeter a sua razão aos mistérios insondáveis da razão infinita de Deus, cabendo antes a Deus acomodar-se às nossas imperfeições, não se comunicando, por isso, na sua essência absoluta. Daí uma religião sem rito nem culto, num contexto deísta e racionalista.

Não nos cabe nesta introdução sintetizar cada um dos capítulos, mas apontar o sentido dos vários caminhos abertos e trilhados pelos autores aqui analisados. De facto, não seria exagero considerar que se abre aqui uma fase do pensamento português que poderíamos considerar marcada pela heterodoxia, pelo distanciamento perante o catolicismo que nos séculos anteriores e até à primeira metade de Oitocentos havia marcado a cultura portuguesa, ou pela distinção, como sucede em Antero, entre o cristianismo e o catolicismo, apresentando aquele como um sentimento, tão característico da sua tendência para acentuar o sentimento moral, e este como uma instituição fria e descaracterizada. De toda a maneira, é Deus, na sua relação com o homem e a natureza, que estará no centro de todas as atenções, como será também o caso de Cunha Seixas, Guerra Junqueiro ou Sampaio Bruno, aproximando-se os dois últimos como autores de uma filosofia que supõe a cisão misteriosa de Deus, seguida de uma queda da divindade, na qual se sustentaria a realidade do mal, negando por esta via a concepção cristã do mal como privação, razão por que apontam para uma metafísica da redenção centrada no papel messiânico do Homem e na negação da ideia de criação, a qual constituiu, desde sempre, o ponto de partida da metafísica cristã.

A reabilitação da metafísica passou também, em muitos dos nossos autores, mas talvez com maior relevo em Antero, pela questão da relação entre a metafísica e o conhecimento científico. Na realidade, a crítica ao positivismo é transversal a autores como Cunha Seixas, Antero, Oliveira Martins, Ferreira-Deusdado ou Sampaio Bruno, sendo porventura a de Antero a mais bem estruturada, sublinhando o papel da ciência, mas não a considerando como o conhecimento último e perfeito, pelo que o ponto de vista científico não esgotaria a compreensão da realidade, tornando-se necessário referir as conclusões científicas ao ponto de vista das ideias metafísicas, superando antinomias tradicionais como as que opunham a matéria ao espírito, o determinismo à liberdade, a evolução à finalidade.

Se este debate se iniciou na primeira metade do século contra o racionalismo iluminista das reformas pombalinas, aprofundar-se-á na sua segunda metade, desta

vez contra o neo-iluminismo representado pelas ideias de Comte e Littré. Será esse o tema da segunda parte deste IV volume, e voltando a fazer uma retrospectiva sobre os vários volumes desta *História do Pensamento Filosófico Português*, creio podermos concluir, como sustentou também, décadas atrás, Joaquim de Carvalho, num estudo sobre Teófilo Braga, que as duas escolas filosóficas que mais influência, peso e projecção alcançaram na nossa história foram certamente a escolástica, nas suas várias vertentes, e o positivismo, também ele escolasticíssimo. Será difícil encontrar outras correntes de pensamento que tenham dominado de forma tão ampla o panorama da filosofia em Portugal, institucionalizando-se academicamente.

Erguendo a ciência ao estatuto de conhecimento-tipo, identificando a performatividade científica e técnica com a performatividade cultural, relegando a metafísica para a esfera exterior ao conhecimento legítimo, o positivismo alcançou uma projecção digna de nota, dominando o ensino da Filosofia no Curso Superior de Letras e rapidamente adquirindo uma feição sociológica e política, como ideologia dos republicanos.

Se falámos de positivismo e escolástica foi também para introduzir o tema da terceira parte, que estuda minuciosamente os primeiros passos do ensino da Filosofia nos nossos seminários, passados os anos da agitação liberal que culminou com a expulsão das ordens religiosas. A lenta renascença católica e renovação escolástica culminará, já no século XX, com a fundação do Instituto de Filosofia de Braga (1934), com um programa declaradamente neo-escolástico, em linha tomista, como pode ver-se também pela consulta do V volume deste trabalho.

O segundo tomo inclui as quarta e quinta partes, mais orientadas para o estudo da existência social do homem. Para lá do capítulo dedicado à filosofia e história das ciências, no qual se delineia a emergência de uma inteligibilidade científica no Portugal de Oitocentos, muito ligada à biologia e às ciências médicas, encontra o leitor um acervo de explanações sobre a filosofia da educação, filosofia do direito e pensamento social e político.

O tema da filosofia da educação abre com Almeida Garrett, cuja obra constitui uma justa reacção ao método sintético dos pedagogos do iluminismo setecentista, apontando os caminhos de um ensino onde se estrutura uma noção de liberdade e de dignidade da pessoa humana, passando por Herculano, Ferreira-Deusdado e também por esse eminente vulto da Geração de 70 que foi Francisco Adolfo Coelho, sublinhando a sua reflexão sobre a relação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito nas nossas instituições de ensino.

O capítulo dedicado à filosofia do direito explora as mesmas alternativas já por nós encontradas ao longo das partes anteriores deste volume.

Uma primeira metade do século marcada pelo aprofundamento das correntes do empirismo, acentuando a importância da psicologia da sensação, e, portanto, a importância da experiência como fonte dos princípios morais e jurídicos, conduzindo ao abandono das teorias sobre a origem divina do poder, abrindo-se a um pensamento jurídico-político de orientação individualista e liberal, defensor do contratualismo, do constitucionalismo monárquico e do governo representativo, a que se oporão, neste mesmo período, as correntes contra-revolucionárias de um Gama e Castro, como réplica de um drama de alternativa que voltaremos a encontrar na quinta parte do volume.

A segunda metade do século será marcada, no domínio da filosofia do direito, pelo influxo do espiritualismo de raiz krausista que abandona a psicologia da sensação como ponto de partida do filosofar, avançando para uma concepção do espírito como elemento essencialmente activo e criador, a que se contraporão, neste mesmo período, as correntes positivistas e naturalistas de Teófilo Braga e Emídio Garcia.

Finalmente, na quinta parte, dividida em três capítulos, expõem-se as principais correntes do pensamento político português de Oitocentos que, iniciando-se com a revolução liberal de 1820 e com a Constituição de 1822, termina, já no início do século XX, com a vitória dos republicanos, na sobrevalorização da chamada «questão política» e na consequente derrota dos ideais socialistas de Antero e Oliveira Martins.

Pedro Calafate

Primeira parte

A revitalização da metafísica

Capítulo Um

Do sensismo ao espiritualismo

António Braz Teixeira

1. O eclectismo sensista de José Agostinho de Macedo

Em Portugal, o século XVIII filosófico encerrou-se com particular acento na reflexão ética, ilustrando sobremaneira tal interesse os três tomos do *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792), do padre António Soares Barbosa (1734-1801), lente jubilado da Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra, e o volume, o décimo, com que, no derradeiro ano da centúria, o oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804) deu por concluída a sua *Recreação Filosófica*, iniciada meio século antes, com o intuito de instruir, de uma forma amena, as «pessoas curiosas que não frequentaram as aulas».

Na mesma linha se inscreve a primeira obra especulativa de algum significado dada à estampa, em Lisboa, nos primeiros anos de Oitocentos, as *Memórias Políticas* (1803-1805), do lente da Faculdade de Leis Joaquim José Rodrigues de Brito (1753-1831), que, inspiradas pelo mesmo eclectismo sensista perfilhado por aqueles dois pensadores, no entanto, se orientam já, claramente, na senda de uma ética de sinal utilitarista, tal como, alguns anos mais tarde, acontecerá também com Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), o maior vulto do pensamento português da primeira metade do nosso século XIX.

Pela mesma época em que este último, no Rio de Janeiro, iniciava as suas *Prelecções Filosóficas* (1813), em Lisboa, um autor da mesma geração, José Agostinho de Macedo (1761-1831), editava duas obras de intenção reflexiva, *O Homem, ou os Limites da Razão* (1815) e as *Cartas Filosóficas a Ático* (1815), livros de minguado fôlego especulativo e muito escassa originalidade, que se limitam a prolongar e a reafirmar as teses do eclectismo sensista da segunda metade do século anterior, acentuando a sua atitude de desconfiança quanto às capacidades cognitivas da razão humana que, contudo, não hesitava em considerar «o tesouro mais precioso que o homem tem». [1]

[1] *Cartas Filosóficas a Ático*, Lisboa, 1815, p. 277.

A actividade reflexiva deste truculento e combativo sacerdote, irrequieta figura das hostes contra-revolucionárias, centrou-se nos domínios antropológico, ético e estético. José Agostinho de Macedo acolhia, no essencial, as ideias cartesianas sobre o composto humano e a sua fundamental distinção entre o corpo como extensão e movimento e a alma como substância pensante, simples e livre, seguindo, igualmente, a lição do autor do *Discurso do Método* no domínio lógico, mas, quanto ao problema da origem dos conhecimentos humanos, recusava todo o inatismo, e, arrimando-se a Locke e a Condillac, adoptava uma solução empirista e sensista, como a maioria dos nossos pensadores da segunda metade de Setecentos, com os quais partilhava também a ideia de que o único saber sólido e seguro é o que vem da revelação divina, cujas verdades devem ser acreditadas e não sujeitas ao exame da frágil razão humana, para a qual tudo são indecifráveis enigmas, sustentando que «um cepticismo moderado e judicioso é o mais poderoso meio de investigar as verdades de sua natureza obscuras e complicadas» ([1]).

Estas posições filosóficas conduziam o irrequieto sacerdote a distinguir, na sua reflexão ou «tentativa filosófica», entre o «homem da Natureza» e o «homem da Revelação», advertindo que, no domínio dos «conhecimentos naturais ou filosóficos, tudo é ignorância», enquanto no dos «conhecimentos revelados, tudo é ciência e demonstração» ([2]), e a afirmar, coerentemente, que não sabemos nem podemos saber o que seja a matéria, o espaço, o infinito ou a liberdade, realidades cuja natureza nos seria inacessível, quando não mesmo misteriosa ([3]).

Não obstante esta essencial e primeira atitude ou crença especulativa, que afirmava dever, fundamentalmente, a Locke, José Agostinho de Macedo não se furtava a tomar posição filosófica e não já teológica acerca de questões tão decisivas como a da natureza e funções do entendimento ou a união dos dois elementos do composto humano.

Como se notou já, a base da reflexão antropológica deste representante tardio e epigonal do eclectismo sensista era a concepção cartesiana do homem como composto de duas substâncias, uma tacteável e visível, dotada de figura, de divisão, extensão e movimento, cuja existência os nossos próprios sentidos nos revelam, cujos atributos essenciais são a sensibilidade e a irritabilidade e cuja «mecânica é uma obra perfeitíssima da omnipotência divina», e uma outra que se manifesta na capacidade de pensar, de combinar ideias e de querer, e que, não constituindo modificação da matéria, dela claramente se distingue por ser actividade, simplicidade, pensamento e duração.

([1]) *O Homem, ou os Limites da Razão. Tentativa Filosófica*, Lisboa, 1815, p. 97.
([2]) *Ibidem*, p. 6.
([3]) *Ibidem*, pp. 89-96.

Sendo embora o espírito uma substância ou uma realidade distinta do corpo e da matéria, acham-se ambos tão fortemente unidos «que não se desperta uma vontade no espírito, que se não comunique ao corpo, nem este sente impressão alguma a qual ao mesmo tempo não exista na alma uma sensação uniforme», o que revela que constituem «um mesmo todo».

Procurando determinar como se processa a união destas duas substâncias no composto humano, considerava o nosso pensador serem insuficientes todas as explicações apresentadas até então, seja por, em seu entender, suporem a materialidade do espírito (escolástica), seja por fazerem de Deus o autor de todos os actos humanos, incluindo, necessariamente, o pecado (Malebranche), seja, ainda, por reduzirem as acções do espírito a uma pura mecânica (Leibniz), adiantando que a solução de tal enigma só seria possível se ao pensamento e à razão fosse dado conhecer a natureza e as propriedades da matéria e a essência e os atributos do espírito, realidades de si «incompreensíveis sem uma imediata revelação de Deus».

Apesar de entender que tal conhecimento não era racionalmente possível, atrevia-se, contudo, José Agostinho de Macedo a propor uma resposta a tão obscuro enigma, notando que, tendo em conta a estreitíssima união entre aquelas duas substâncias, seria plausível admitir que essa mesma união resultava da recíproca força de acção e reacção entre elas, que faria que, quando os objectos externos tocam os sentidos, as impressões que provocam fossem imediatamente sentidas no espírito, que, reagindo, percebe, do mesmo modo que este último, de sua essencial natureza activo, ao querer ou não querer, projecta as suas alterações no corpo, o qual «se constitui logo em movimento uniforme àquele querer ou não querer do espírito» (1).

A solução assim sugerida pelo pensador para a debatida questão das relações entre os dois elementos do composto humano encontrava-se estreitamente dependente da solução sensista que acolhia para o problema da origem do conhecimento e da sua decidida recusa de qualquer inatismo (2).

Para o truculento eclesiástico, a natureza do espírito consiste no pensamento, de que o julgar, reflectir, abstrair, ordenar, querer ou duvidar são simples modificações, cabendo ter em conta que sem a vontade os actos do espírito seriam inúteis, já que é ela que os «fixa e torna operosos».

Com efeito, de acordo com a visão que dele nos apresenta José Agostinho de Macedo nas duas obras acima referidas, o caminho do entendimento na busca da verdade inicia-se por um acto de vontade que nos impele a procurar conhecer as

(1) *Ibidem*, pp. 16-21 e 33-35.
(2) *O Homem*, pp. 109-110 e *Cartas*, p. 291.

coisas tal como são (perceber), para, em seguida, conhecer os resultados desse acto (julgar) e, por último, combinar os conhecimentos assim obtidos entre si e com outros objectos (discorrer).

Notava, ainda, este autor que, para se poderem conhecer e avaliar com certeza os graus da inteligência ou do pensamento, necessário se tornava «calcular o número e a actividade dos sentidos, a natureza e quantidade dos fluidos, a diversa consistência e elasticidade das fibras». A decisiva importância assim conferida pelo pensador aos elementos físicos e psicológicos do ser humano no processo cognitivo e cogitativo levava-o a sustentar dever a análise de cada sensação distinguir nela três elementos ou momentos fundamentais: a acção do objecto externo sobre as fibras sensitivas, o movimento dessas mesmas fibras e o sentimento que produz na alma humana. Deste modo, a diversidade das sensações resultaria, simultaneamente, da natureza do órgão sensitivo, da variedade dos objectos que o impressionam, da intensidade das impressões orgânicas e da relação que os objectos mantenham com a constituição do homem.

Este claro ponto de partida sensista conduzia José Agostinho de Macedo a entender não só que na sensação se encontra o primeiro passo ou a condição primeira da «faculdade pensante», como, ainda, que os juízos e os raciocínios em que aquela se traduz pressupõem uma dada quantidade de conhecimento obtido através dos órgãos dos sentidos, e que «as reflexões exigem uma dada elasticidade de fibras». Aqui se fundava a conclusão do nosso autor de que, se bem que o espírito se distinga substancialmente da matéria, pelas diversas funções de uma e do outro, todavia, devido a «um princípio ignoto», a matéria teria a capacidade de alterar o espírito, «acidentalmente, em todas as suas vontades e tendências» (1), conclusão a que o pensador atribuía decisivo relevo no plano ético, ao pretender que o físico influi nas qualidades morais, repercutindo-se ou condicionando de modo muito significativo os comportamentos, os costumes e a disciplina jurídica da vida social (2).

Segundo a concepção antropológica perfilhada por José Agostinho de Macedo, as afeições ou propensões do espírito reduzir-se-iam à existência e à felicidade: a primeira leva o homem a procurar a conservação e a unidade do seu ser e o interesse pessoal ou comum, enquanto a segunda se manifesta no desejo de indagar e achar a verdade, no de ser livre (que provém do sentimento natural de igualdade), no de querer sujeitar a si todos os seus semelhantes (que nasce do orgulho), no da beleza e no de buscar a sociedade (que se origina na faculdade de, através da palavra e da linguagem, exprimir os seus conceitos e

(1) *O Homem*, pp. 65-67 e 144 e *Cartas*, pp. 278-280.
(2) *O Homem*, pp. 144-151.

pensamentos), encontrando-se na intrínseca sociabilidade humana a raiz dos restantes desejos, como os de ser, ou parecer, honesto, honrado, justo, rico e distinto (1).

Ora, a única ciência que pode encaminhar o homem para alcançar a felicidade é a filosofia moral, pois aquela depende da prática da virtude, que se alcança pelo cumprimento dos deveres, o qual pressupõe o conhecimento completo desses mesmos deveres que a ciência dos costumes proporciona. Na verdade, é ela que ensina a conhecer e refrear as paixões, a combater a propensão para o mal e a remover os obstáculos que impedem ou retardam a realização de acções virtuosas, que são as que seguem as regras inalteráveis do honesto, as quais, segundo o nosso pensador, coincidem com as regras jurídicas, já que estas são, ou devem ser, produto da «recta razão» que se orienta no sentido de «refrear a intemperança dos apetites». Assim, de acordo com o eclectismo do nosso autor, em que não deixa de ecoar ainda a visão iluminista da recta ou boa razão, as paixões viriam a ser a matéria das virtudes, as quais consistiriam em «fazer bom uso das paixões», à luz da prudência e da temperança (2).

O constante apelo à revelação divina como indispensável e seguro adjutório da fragilidade da razão humana, causa de que na filosofia não pudesse haver senão «hipóteses e confusões», tinha em mente o teísmo católico, o que explica a preocupação do antigo monge agostinho em criticar ou refutar outras soluções teodiceicas, em particular o panteísmo, corrente em que, além de Espinosa, não hesitava em incluir Malebranche (3).

Advertia o polémico sacerdote que, quando se diz que tudo existe, vive e se move em Deus, tal afirmação não deve ser entendida «num sentido material e grosseiro, como se todos os corpos e todos os seres criados nadassem na substância divina como os peixes nadam no mar», pois o que com ela se pretende significar é que tudo quanto existe deve a Deus a existência, a conservação e o ser, existindo em Deus por dependência. Por outro lado, necessário se tornaria também não confundir a imensidade divina com a extensão infinita nem a eternidade de Deus com a sucessão infinita, porquanto o espaço, o tempo, a extensão e a sucessão são propriedades dos corpos, de que o espírito não participa, pelo que será inteiramente inadequado pensá-lo a partir de tais propriedades. Notava, assim, José Agostinho de Macedo que, se é verdade que a matéria existe com extensão e os seres finitos por sucessão, encontrando-se precisamente aqui a origem das ideias de espaço e de tempo, era igualmente verdade que, sendo Deus puro espírito,

(1) *O Homem*, pp. 159-164 e *Cartas*, pp. 314-318.
(2) *O Homem*, pp. 177-180 e *Cartas*, pp. 262-266.
(3) *O Homem*, p. 21, nota e *Cartas*, pp. 322-325.

nenhuma destas ideias lhe diz respeito, pelo que não podem servir para compreendê-lo ou pensá-lo nem para procurarem explicar a sua infinitude e eternidade [1]

2. O utilitarismo sensista de Joaquim José Rodrigues de Brito

Consideravelmente mais pessoal e mais interessante do que a de José Agostinho de Macedo se revela a reflexão de Joaquim José Rodrigues de Brito, tal como se exprimiu nos três volumes de pequeno formato das suas *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações e principalmente de Portugal* (1803-1805), curiosa colectânea de estudos ou ensaios sobre diversos temas de filosofia prática, em que, ao lado das questões económicas, consideradas de uma perspectiva fisiocrática, ocupa lugar de relevo o tratamento da problemática ética e uma teoria do direito natural em que, a uma base empirista e sensista, fortemente crítica da filosofia transcendental kantiana, imperfeitamente conhecida e entendida, se associa uma atitude de recorte utilitarista, inspirada em Locke e Condillac (Bentham, à época, estava ainda longe de haver dado expressão pública ao seu hedonismo social).

Partilhando, embora, com o futuro autor das *Cartas Filosóficas a Ático* a ideia de que não é dado à razão humana «sondar a essência e princípio das cousas, que sobreexcedem a nossa fraqueza e as raias transcritas da sua dominação», Rodrigues de Brito apresenta-se como um convicto racionalista, que não só não faz constante apelo, como aquele, à revelação divina para suprir os limites cognitivos da mesma razão, como se revela um entusiasta das «luzes» que manifesta uma firme crença no progresso indefinido, ao afirmar que, ainda que o espírito humano no passado haja dado «passos retrógrados em certos distritos, e em certos braços das ciências morais», no entanto, «a massa global das luzes caminha e tem caminhado sempre em passos progressivos em todo o nosso globo» [2].

---

[1] *Cartas*, pp. 324-325. José Agostinho de Macedo deu ainda à estampa um outro trabalho de índole filosófica, intitulado *Demonstração da Existência de Deus* (1816), que, no entanto, Inocêncio (*Dicionário Bibliográfico* Português, vol. IV, p. 195) e Lúcio Craveiro da Silva (*Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. III, p. 566), entendem não ser da sua autoria, tanto pela qualidade reflexiva como pelos pressupostos filosóficos e pelo estilo literário, admitindo tratar-se de um manuscrito inédito de Cenáculo de que o pouco escrupuloso sacerdote se haja abusivamente apropriado. Daí que aqui o não consideremos. Sobre o pensamento deste autor, ver Maria Ivone de Ornellas de Andrade, *José Agostinho de Macedo. Um Iluminista Paradoxal*, vol. I, Lisboa, 2001.

[2] *Memórias Políticas*, vol. I, Lisboa, 1803, prefácio, §§ 24-27.

Apesar de admitir, à maneira tradicional, que a filosofia é a ciência das coisas divinas e humanas e suas causas, e que o objecto da actividade filosófica é o exame da natureza e de tudo o que a razão pode fazer por si mesma apoiada na experiência, o nosso pensador vinha a identificar a sabedoria com o saber de factos e princípios úteis, e pensava que todo o conhecimento humano é primariamente adquirido pelo uso dos sentidos e, em seguida, pelo estudo e pela reflexão, tendo o homem de inatas tão-somente «disposições e propensões para a felicidade», sendo, por isso, apenas da observação, da experiência sensível e da prática que poderiam provir «as nossas luzes e conhecimentos» ([1]).

Entendia o lente conimbricense que as diversas partes ou elementos de qualquer ramo do saber se devem encontrar, necessariamente, articulados entre si harmonicamente, visando um mesmo fim e tendo como base fundamental um único princípio a que todos se encontrem subordinados ou de que estejam dependentes, sendo esse princípio que faz que formem um sistema, acrescentando o pensador que a base de todo e qualquer sistema não poderia deixar de ser a observação e a experiência dos fenómenos e dos factos bem analisados, devendo as teorias nascer dos factos e não ser construídas aprioristicamente, com desconhecimento deles.

No domínio das ciências morais e políticas, considerava o nosso autor que o princípio fundamental era o da utilidade, por ser o único que, «com mais vastidão, infalibilidade, força e constância», concorreria para a riqueza das nações, sendo, do mesmo passo, o princípio universal e imutável do direito natural ([2]).

Deixando de lado, por agora, a concepção jusnaturalista de Rodrigues de Brito, que será considerada noutro capítulo do presente volume ([3]), concentremos a nossa atenção no seu pensamento ético e na sua doutrina da moral natural.

De acordo com o pensamento do lente de direito natural, para se conhecer e definir a moral natural deveria partir-se da análise do homem, com base na experiência, e ter em conta que a natureza humana é sempre a mesma, não sofrendo alteração nem no tempo nem no espaço.

Aquela análise, apoiada ou fundada no conhecimento que nos vem dos sentidos e das sensações, revela que todo o homem tem gravado no seu coração um sentimento interno que o conduz à felicidade, sentimento esse que se traduz ou manifesta num desejo e num amor do próprio prazer e interesse e num aborrecimento da dor e de tudo o que tem por prejudicial ao seu ser.

Pensava Rodrigues de Brito que era neste sentimento natural que leva o homem a buscar a felicidade que se encontrava a origem da família e da socieda-

([1]) *Op. cit.*, vol. III, memória VI, Lisboa, 1805, §§ 197 e 230.
([2]) *Op. cit.*, vol. I, memória I, §§ 12-15.
([3]) Cf. parte IV, cap. II.

de civil, assim como acreditava que a massa de interesses, prazeres ou princípios que constituem a felicidade cresce progressivamente com a experiência, a instrução e os progressos do espírito humano.

Deste modo, o conhecimento da natureza do homem, adquirido pela observação, pela experiência sensível e pela classificação dos factos que lhe dizem directamente respeito, evidenciaria a existência de uma moral divina natural, composta pelo conjunto de regras que conhecemos por nós mesmos e tendem a conduzir-nos à nossa maior felicidade, as quais constituiriam um código universal e imutável da razão e da humanidade, promanado directamente da imutável natureza humana e não arbitrário produto do capricho ou das convenções.

O homem apresentava-se, assim, a Rodrigues de Brito como um ente moral, por ter dentro de si um princípio sentimental que, sendo a fonte de todas as regras morais, o conduz à felicidade. Estas regras, que constituem o direito divino natural ou o código da moral da razão, são leis naturais da conduta do homem para com Deus, para consigo próprio e para com os outros, que a todos obrigam, sendo crime a sua violação.

Notava o jusfilósofo conimbricense que aquele primeiro grupo de deveres formava a parte da filosofia moral que denominava *teologia natural*, cujo objecto eram as provas da existência de Deus, o culto e os deveres que de nós exige, por nos haver concedido «o alto e relevante benefício de nos haver feito passar do nada para um império sobre toda a natureza».

Por seu turno, as obrigações para connosco eram as que têm em vista conservar a nossa vida, emendar e moderar as nossas paixões e extirpar os nossos vícios, enquanto os deveres para com os outros homens eram os que nos impõem cumprir os compromissos assumidos, não ofender os nossos semelhantes nas suas pessoas, na sua honra, nos seus bens e direitos e amá-los como a nós mesmos ([1]).

Estes dois grupos de deveres ou obrigações constituiriam a *ética*, segunda parte da filosofia moral tal como a compreendia Rodrigues de Brito, em cujo pensamento a *religião natural* vinha a ser concebida como o terceiro aspecto ou terceira face daquela disciplina filosófica.

Na visão que dela tinha o lente de Coimbra, a religião natural assentaria, essencialmente, na crença em dois dogmas: o da existência de um ente remunerador (base e pressuposto da teologia natural) e o da imortalidade da alma e de uma vida futura ([2])

Apresentando-se, claramente, como um racionalista deísta, Rodrigues de Brito, se bem que pensasse que as leis do mundo físico eram tão imutáveis como

([1]) *Op. cit.*, vol. III, memória VI, § 50.
([2]) *Op. e loc. cits.*, §§ 129-131.

as do mundo moral [1], não deixava, contudo, de admitir a possibilidade e a realidade dos milagres, assim como terá tido a intenção de escrever uma «memória» em que mostrasse ser possível conciliar a religião revelada nos Evangelhos com a razão, seguindo, neste ponto, a linha de pensamento do seu imediato antecessor do final de Setecentos Teodoro de Almeida [2].

O deísmo do nosso autor manifesta-se no modo como concebia a religião natural, pois, apesar de reconhecer expressamente que a religião constitui a base mais sólida da moral, todavia, um tanto circularmente, acabava por fundar a religião natural no sentimento moral e por atribuir-lhe um sentido e um alcance eminentemente ético, vendo nela, acima de tudo, «um vínculo que leva os cidadãos ao cumprimento das leis e contribui para arraigar os homens nos sentimentos de virtude e para destruir os vícios pelo temor de uma vida futura, sendo esse vínculo sagrado o mais capaz para conter nos homens o fogo das suas ardentes paixões» [3].

Com efeito, no modo como o nosso especulativo entendia a religião natural, esta, através da ideia de imortalidade e dos prémios e punições de uma vida futura, serviria para, de um modo evidente e sensível, demonstrar a moral e a moralidade, a imputação e a sanção dos actos humanos.

O entendimento assim expresso por Rodrigues de Brito era completado pelo modo como concebia as sanções resultantes da violação ou do incumprimento dos deveres morais, sanções que dizia deduzir da sua ideia de Deus como um ente infinitamente perfeito, justo e criador de tudo. Assim, segundo ele, aos deveres morais corresponderiam dois tipos diferentes de sanções, temporais umas, eternas outras, sendo constituído o primeiro deles pelas dores e prazeres que se ligam e seguem, respectivamente, ao correcto acatamento ou à violação daqueles deveres, enquanto as dores e os prazeres da vida depois da morte constituiriam as sanções eternas desse mesmo incumprimento ou do perfeito acatamento de tais deveres [4].

(1) *Ibidem*, § 27.

(2) *Ibidem*, §27.

(3) *Ibidem*, §§ 28 e 63.

(4) *Ibidem*, §§ 26, 27 e 63. Sobre o pensamento deste autor, ver Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, 1938, pp. 27-32; José Esteves Pereira, «Mentalidade e Economia: o Pensamento de Joaquim José Rodrigues de Brito», em *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, 1988, pp. 111-122 e introdução à 2.ª edição das *Memórias Políticas*, Lisboa, 1992; José Luís Cardoso, *O Pensamento Económico em Portugal nos Finais do Século XVIII (1780-1808)*, Lisboa, 1989, *Pensar a Economia em Portugal. Digressões Históricas*, Lisboa, 1997, pp. 119-135 e *História do Pensamento Económico Português. Temas e Problemas*, Lisboa, 2001, pp. 43-47.

3. A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira

I. Nascido durante o consulado pombalino, três anos antes da reforma da Universidade e falecido em plena Maria da Fonte, depois de uma vida agitada, que fez dele aluno do Oratório, professor de Filosofia no Colégio das Artes e no Rio de Janeiro, ministro de D. João VI e deputado às Cortes, que o levou a França, à Alemanha, à Holanda, à Inglaterra e ao Brasil, Silvestre Pinheiro Ferreira, figura singular e complexa de filósofo e homem público, cujo saber enciclopédico abarcou todo o conhecimento do seu tempo, da matemática à pedagogia, do direito à economia, da mineralogia à botânica, representa, de forma particularmente expressiva, no pensamento português, o trânsito da fácil e serena confiança do século XVIII para a austera e dramática inquietação do século XIX.

Este homem, que o destino fez contemporâneo de Verney (1713-1792) e de Amorim Viana (1822-1901), que conheceu de perto o idealismo alemão e contactou pessoalmente com Victor Cousin, recusará, até ao fim da vida, «o tenebroso barbarismo dos Heraclitos da Alemanha e a brilhante fantasmagoria dos da França» ([1]), para, embora coetâneo de Hegel (1770-1831), se colocar numa atitude pré-kantiana, na linha de um eclectismo *sui generis* que, a uma base aristotélica, procurará adicionar as conquistas modernas de Bacon, Leibniz, Locke e Condillac ([2]).

Ligado ao século XVIII e à sua herança filosófica pelo psicologismo e pelo sensismo do seu pensamento, pela preocupação pedagógica de que sempre deu mostras, pela feição ecléctica do seu sistema de ideias, pelo seu aristotelismo renovado numa perspectiva empirista e pelo seu antikantismo e anti-idealismo, Pinheiro Ferreira traz já consigo muito do que virá a caracterizar a atitude mental do novo século.

É, desde logo, a independência filosófica que revela e a ausência de qualquer posição polémica anti-escolástica ou antimoderna. É, depois, a sua franca oposição ao Genuense e ao seu «insignificante compêndio», que durante longas décadas mais do que desenvolver, entorpeceu ou perverteu a nascente inteligência da mocidade portuguesa, como em seu duro juízo o apreciará ([3]). É, ainda, a rigorosa separação entre a filosofia e a ciência, a atitude positiva, apoiada num longo e efectivo contacto com a problemática científica, a atenção dada à metodologia e ao

([1]) *Noções Elementares de Filosofia Geral*, Paris, 1839, p. VI. Cf. *Prelecções Filosóficas sobre a Teórica do Discurso e da Linguagem, a Estética, a Diceosina e a Cosmologia*, Rio de Janeiro, 1813, 10.ª prelecção, § 353.

([2]) *Essai sur la Psychologie, comprenant la Theórie du Raisonnement et du Langage, l'Ontologie, l'Esthétique et la Dicéosyne*, 2.ª ed., Paris, 1828, §246; *Noções*, p. VI.

([3]) *Noções*, p. VI. Pela mesma época, Herculano classificará de «filosofia caquéctica» a de Genovesi. «Instrução pública» (1838), in *Composições Várias*.

problema da classificação das ciências. É, finalmente, a revalorização da lógica aristotélica e da sua teoria do silogismo, a meditação do pensamento de Leibniz e o relevo de novo conferido à ontologia.

Este último ponto exige, no entanto, desde já um esclarecimento complementar.

De ambas as vezes que tentou dar uma visão global do seu sistema de ideias, nas *Prelecções Filosóficas*, proferidas no Rio de Janeiro de 1813 até ao final da década e nas *Noções Elementares de Filosofia*, publicadas em Paris 26 anos depois, apresentou Silvestre Pinheiro Ferreira uma divisão tripartida desse mesmo sistema. De acordo com o primeiro livro, aquele compreenderia a *teoria do discurso e da linguagem* (lógica, gramática geral e retórica), o *tratado das paixões* (psicologia, estética, ética e direito natural) e a *cosmologia* (ontologia e teodiceia) ([1]).

Na segunda obra, a ordem surge invertida, passando a *ontologia* para a cabeça e a *ideologia* (lógica e teoria da linguagem) para o final e continuando a *psicologia*, separada agora das outras disciplinas que comporiam o inconcluso *tratado das paixões*, a ocupar o lugar intermédio ([2]).

Qual dos caminhos adoptar na hermenêutica do pensamento do filósofo: o que dá prioridade ao problema do conhecimento ou o que faz da ontologia a primeira ciência filosófica?

A maioria dos intérpretes tem iniciado o estudo da obra especulativa do nosso pensador pela ontologia, seja pelo maior amadurecimento e apuro sistemático das *Noções* em comparação com o carácter desordenadamente coloquial do primeiro livro, seja por entenderem que a ordem de exposição adoptada por Pinheiro Ferreira em 1839 está mais de acordo com o seu próprio pensamento ([3]).

Afigura-se que o caminho a seguir deve ser outro, por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, porque, no pensamento do filósofo, a ontologia não é principial, pois decorre directa e necessariamente de determinada gnosiologia, sendo, além disso, ou precisamente por isso, não uma ontologia do ser-em-si mas do ser dado no conhecimento, uma mera ontologia de qualidades e não de essências ou substâncias. Depois, porque o que levou Pinheiro Ferreira a inverter, nas *Noções*, a

([1]) *Prelecções*, 1.ª prelecção.

([2]) *Noções*, Advertência.

([3]) Delfim Santos, «Silvestre Pinheiro Ferreira», in *Perspectiva da Literatura Portuguesa do Século XIX*, Lisboa, 1947, vol. I; Lúcio Craveiro da Silva, «Silvestre Pinheiro Ferreira. Significação e Itinerário da sua Obra Filosófica», in *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, Braga, 1955, pp. 613-619; Maria Luísa Cardoso Rangel de Sousa Coelho, *A Filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Braga, 1958. António Paim, *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, São Paulo, 1967, pp. 51 e segs., e Nady Moreira Domingues da Silva, *O Sistema Filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa, 1990, ocupam-se em primeiro lugar dos problemas do conhecimento. Lopes Graça, *História da Filosofia em Portugal*, vol. I, Coimbra, 1868, limita-se a indicar o conteúdo das sua obras sem proceder a qualquer exposição geral do pensamento do filósofo.

ordem que inicialmente adoptara foi não uma qualquer intrínseca exigência filosófica do seu próprio pensar mas uma simples consideração pedagógica — a de que não faria sentido começar o ensino pela lógica, à qual se seguia a psicologia e finalmente a ontologia, devendo inverter-se a ordem das disciplinas, para mais fácil entendimento dos discípulos (1).

Ora, se num pensamento do tipo do de Pinheiro Ferreira, as razões para antepor a psicologia à lógica são válidas também no plano especulativo, na medida em que o problema da origem das ideias e do conhecimento tem natural prioridade sobre o processo do pensamento que a lógica procura disciplinar, já quanto ao lugar da ontologia se afigura não dever de modo algum ser o primeiro, por uma ciência que, na própria definição do filósofo, tem por objecto «as noções gerais, e que são comuns a todos os conhecimentos humanos» (2) se achar necessariamente dependente de uma gnosiologia.

II. A psicologia, no conceito de Pinheiro Ferreira, apresenta um âmbito muito mais vasto do que aquele que lhe atribuímos hoje, pois «tem por objecto as faculdades próprias do espírito, e compreende a Ideologia, a Gramática, a Etiologia e a Estética» (3), nela se incluindo também o tratamento de algumas questões antropológicas, como a da natureza da alma ou das suas relações com o corpo.

O primeiro problema do pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira é o do conhecimento, ou, mais precisamente, o da origem das ideias. Da solução que procurou dar-lhe, inspirando-se em Aristóteles, Locke e Condillac, resultou o apressado rótulo de sensualista com que, com manifesta desatenção e injustiça, alguns intérpretes superficiais pretenderam arrumá-lo nos esquemas da história da filosofia.

Para além do inadequado ou equívoco da qualificação de sensualista atribuída ao pensamento de Condillac, cabe notar que as relações entre o filósofo português e o pensador francês são bem menos importantes do que em geral se cuida.

(1) «Quanto à estranheza que deve causar o ver-se começar este Compêndio de Filosofia pela Ontologia e acabar pela Lógica e Dialéctica, inversamente do que geralmente se observa em todos os outros, limitar-nos-emos a perguntar, se não há manifesto transtorno de ideias, começar por ensinar as regras que se devem seguir no exercício das faculdades intelectuais, antes de se ter ensinado aos alunos quantas e quais sejam essas faculdades. Pois nesta incongruência caem os filósofos que ensinam a Lógica antes da Psicologia.

«Por outra parte, quando se reflecte que, tanto as definições como os teoremas da Psicologia, assentam no conhecimento de um grande número de noções gerais, que se pressupõem sabidas, e que todas fazem parte da Ontologia, custa a compreender como pôde vir à mente dos filósofos porem em segundo lugar a ciência que eles mesmos pressupõem ser já conhecida dos alunos, quando lhes explicam a Psicologia e a Lógica, que arbitrariamente colocaram no princípio.» *Noções*, pp. VIII-IX.

(2) *Noções*, p. 11, §1.

(3) *Op. cit.*, Psicologia, §1.

Com efeito, como notou Delfim Santos ([1]), embora Pinheiro Ferreira, em certo período da evolução do seu pensamento, dominado admirativamente por Condillac, tivesse navegado na corrente sensista, a breve trecho se afastou com decisão do filósofo gaulês para, regressando ao mestre comum Locke, afirmar a autonomia do intelecto e do raciocínio como fonte de conhecimento, paralela à sensação.

Por outro lado, se bem que critique o inatismo do tipo leibniziano ou kantiano, o pensador português admite, ainda desta vez com Locke, a existência da faculdade inata de conhecer e ter ideias, concepção que, como é sabido, Condillac expressamente repudiava, declarando que a origem de tal faculdade se encontrava nas sensações.

Finalmente, cumpre não esquecer, ao lado das frequentes e lúcidas críticas a que não poupou o pensador francês, a franca e coerente adesão do filósofo português à lógica aristotélica e a clara afirmação ontológica do seu pensamento, atitudes especulativas que, a mais de um título, se revelam inconciliáveis com uma posição sensista extrema como a do mesmo Condillac.

Revertendo à psicologia de Pinheiro Ferreira, temos que o nosso pensador, além de dela excluir, com justo motivo, a faculdade vegetativa de que se ocupara o Estagirita, por pertencer mais ao domínio biológico do que ao psíquico, subsume o espiritual no anímico, fundindo a aristotélica faculdade intelectiva na sensitiva, ao lado da qual colocará a faculdade motora.

Assim, segundo o filósofo português, as faculdades do espírito reduzem-se à *sensibilidade* (faculdade de sentir) e à *espontaneidade* (faculdade motriz). Na sensibilidade se incluem, por sua vez, o *entendimento* (faculdade de perceber) e a *inteligência* (faculdade de pensar), englobando o primeiro as sensações, as ideias, as percepções e as noções, e compreendendo a segunda a atenção e a recordação.

Daqui decorrem, naturalmente, profundas alterações de sentido e conteúdo em conceitos psicológicos fundamentais: a *sensação*, elemento primacial desta psicologia, corresponderá aos efeitos produzidos na alma pelos órgãos da sensibilidade; a *ideia* será a sensação que continua a existir no espírito apenas por efeito dos órgãos internos da sensibilidade, após haver cessado a acção dos órgãos externos, do mesmo modo que a *noção* será o complexo de ideias abstractas, desligadas já da sensação de que provêm ([2]).

O conhecimento não se esgota, porém, no plano passivo das ideias ou noções, pois busca essencialmente, agora numa atitude activa, estabelecer relações entre as

([1]) *Est.* e *loc. cits.*, p. 24.

([2]) *Prelecções*, 2.ª prelecção, §§39-40; *Essai*, §§42-46 e 242; *Noções*, Psicologia, §§2-4; Ideologia, §§1-7.

próprias ideias. Daí que o juízo, enquanto expressão dessas relações, seja a forma lógica do conhecimento. Mas o espírito tem ainda a faculdade de estabelecer relações entre juízos, de raciocinar ou discorrer, a tal faculdade se dando o nome de *razão*.

Desta gnosiologia resulta, como claramente afirma o pensador, em expressa oposição a Condillac, que o conhecimento não tem unicamente nos sentidos a sua origem, pois também as conclusões a que o pensamento chega através do raciocínio são conhecimento autêntico, diferenciado do que provém das sensações ([1]).

Referindo-se mais de uma vez, em termos críticos, ao filósofo francês, Pinheiro Ferreira notará, argutamente, que cumpre distinguir entre origem das ideias e princípios do conhecimento, pois se as primeiras sempre provêm de uma sensação, o segundo pode derivar também do raciocínio, como resultado da combinação nova de ideias recebidas pelo uso dos sentidos ([2]).

Assim, embora haja acolhido expressamente a imagem da estátua, tão cara a Condillac, o nosso especulativo não descurará o tratamento da teoria aristotélica do discurso e da definição, nem menosprezará a importância da análise. Ciente de que a teoria do raciocínio é inseparável da teoria da linguagem, como mais de uma vez afirmou ([3]) e o título dos seus livros bem o patenteia, Pinheiro Ferreira demorar-se-á a mostrar que sem linguagem não há pensamento e a estudar o processo através do qual, pela análise, se chega à formulação das definições, que depois se relacionarão no raciocínio, num esquema quase matemático. «As *definições* são nas línguas o que os *valores* são na álgebra; cada frase é verdadeiramente uma *equação*. Quando as expressões de que a frase se compõe não permitem ver se há ou não identidade de significação nos dois membros em que a frase se compõe, substitui-se às expressões cujo sentido é duvidoso, as suas definições.

«Se nestas há ainda qualquer expressão obscura substitui-se pela sua definição [...] Esta transformação sucessiva da frase primitiva, através da substituição de certas expressões pelos seus equivalentes, denomina-se raciocínio.» ([4])

Deste modo, embora as palavras não sejam as próprias ideias mas apenas um seu sinal ou expressão, a verdade é só haver conhecimento quando há discurso, e este tece-se de palavras. Daí a importância fundamental que, para a filosofia e para a ciência, apresenta a nomenclatura de que uma e outra se servem. Daí também

---

([1]) Ao tratar do raciocínio, mostra-se Pinheiro Ferreira fiel sequaz da silogística aristotélica, que acolhe na íntegra, ao mesmo tempo que procura refutar as críticas que lhe movera a filosofia moderna.

([2]) *Prelecções*, 8.ª prelecção, §§283-291; *Essai*, §§182 e 243 e nota 19, pp. 190-191; *Noções*, notas F, G, H à Ideologia, pp. 91-93.

([3]) *Prelecções*, 1.ª prelecção, §§5-7; *Essai* §17.

([4]) *Essai*, §123.

a atenção que o pensador português sempre dedicou aos problemas da filosofia da linguagem e da nomenclatura das ciências (um dos cinco elementos básicos que, em seu entender, cada uma delas pressupõe) ([1]), bem como as tentativas, infelizmente incompletas, por ele realizadas com vista a dar corpo à velha aspiração leibniziana de uma linguagem universal, criada à imagem da matemática e que, através de mapas sistemáticos e correspondências numéricas, permitisse o fácil e claro entendimento noutras línguas do que numa fosse pensado ou escrito ([2]).

O reconhecimento do papel do raciocínio na criação do conhecimento não significa, da parte de Silvestre Pinheiro Ferreira, a concessão a qualquer inatismo, seja de raiz cartesiana-leibniziana, seja de tipo kantiano, aos quais o pensador sempre se mostrou adverso ([3]), afirmando bem claramente que todas as nossas ideias provêm da experiência ou do testemunho de outrem.

É, precisamente, este engenhoso dualismo que vai permitir ao nosso filósofo conciliar o seu empirismo sensista com o teísmo e o pensamento religioso, porquanto o admitir que as ideias tanto podem provir da experiência sensível como do testemunho de outra pessoa se lhe afigura garantia suficiente para uma ortodoxa teodiceia cristã que o ponto de partida do seu filosofar parecia pôr irremediavelmente em causa.

Deste modo crê o filósofo salvar o seu pensamento de um imanentismo em que uma exigência de coerência com os seus próprios fundamentos parecia querer precipitá-lo e garantir a validade gnosiológica do conhecimento revelado, a possi-

([1]) Os outros elementos seriam os *factos* (observações individuais), o *sistema* (distribuição dos factos por classes, ordens, famílias, espécies), a *teoria da ciência* (princípios que nos guiam no estudo das causas, razões e efeitos dos fenómenos) e o *método* ou *filosofia* de cada ciência. Ver *Prelecções*, 1.ª prelecção, §§10-19 e 27.ª prelecção, §916; *Essai*, §§2-10; *Noções*, Introdução, §§2-9; «Reflexões sobre o método de escrever a História das Ciências e particularmente a da Filosofia», in *O Pantólogo*, n.º 1 (10-6-1844); «Da Classificação das Ciências calculadas para servir de base a um sistema racional de Introdução Pública», em *O Panorama*, vol. III, série II, Lisboa, 1844, n.os 115, 124 e 136; «Da Ciência em Geral, e da sua classificação em particular», in *Aurora*, vol. I, Lisboa, 1845. Estes três artigos encontram-se reproduzidos na edição da trad. port. do *Essai*, intitulada *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e outros escritos filosóficos*, Lisboa, IN-CM, 1999.

([2]) Ver *Prelecções*, 28.ª prelecção; *Noções*, apêndice; «Gramática Filosófica», in *Patriota*, tomo I, n.º 1, Rio de Janeiro, 1813, transcrito em apêndice à trad. do *Essai* referida na nota anterior.

([3]) A doutrina kantiana será objecto de demorada crítica no *Essai sur la Psychologie*, afirmando o filósofo português que a teoria das doutrinas transcendentais mais não é do que uma versão nova, com diferente terminologia, da doutrina das ideias inatas, a que opõe as seguintes dificuldades: «Que noções são essas que o nosso espírito possui, mas não conhece? Ideias que possui mas de que não tem conhecimento, ideias de que não tem ideia?» (§§191-239). Ver ainda, *Prelecções*, 27.ª prelecção, §§878 e segs.

bilidade da profecia e do milagre e a superioridade da religião revelada sobre aquela que se detém nos limites da razão natural ([1]).

Este compromisso, cuja precariedade é por demais patente, não poderia deixar de afectar alguns pontos capitais do pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira: é ele que explicará não só a sua posição quanto ao critério de evidência ([2]), como a recusa de uma axiologia transcendente ou o teor da sua teodiceia, em que o teísmo ortodoxo do antigo aluno do Oratório se sustenta mal sob uma insuficiente base empirista.

Mas as faculdades da alma ou do espírito (em Pinheiro Ferreira, como era próprio do seu tempo, não se afirma ainda a distinção entre psíquico e o espiritual) não se esgotam no conhecimento. Ao lado da possibilidade de sentir, perceber e pensar, possui a alma uma faculdade motora, a *espontaneidade.*

Enquanto, no plano da sensibilidade, a alma é puramente passiva, sendo tudo o que nela se passa simples efeito dos movimentos que se operam nos seus órgãos internos ou externos, pelo que respeita à espontaneidade, a alma é já activa, pois se trata agora da acção motriz por ela exercida sobre o corpo ([3]).

Em que termos se processam, porém, as relações entre a alma, espiritual, indivisível e imortal, e o corpo, material, composto e perecível?

O pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, tal como o de José Agostinho de Macedo, recusa aqui, a um tempo, a concepção escolástica, o ocasionalismo de Malebranche e a harmonia preestabelecida leibniziana para, arrimado a Descartes, vir afirmar que se trata de duas substâncias distintas que, durante o tempo fugaz da vida humana, estão unidas e actuam reciprocamente uma sobre a outra ([4]), o que é, de certo, uma forma pouco satisfatória de procurar resolver o problema, porquanto deixa precisamente por explicar o modo como essa mesma actuação se efectiva.

III. A parte mais curiosa do pensamento de Pinheiro Ferreira encontra-se, no entanto, na sua ontologia.

Este aristotélico, que chegou a traduzir, directamente do grego, o primeiro livro do *Organon*, procede, no plano ontológico, à redução de todas as categorias à da qualidade.

([1]) *Essai*, nota 25, pp. 224-239.

([2]) Repudiando a concepção tradicional que faz da evidência critério de verdade, pois que todos os erros de boa-fé nela se fundam, o pensador, convicto de que as causas possíveis dos erros de conhecimento são todas de natureza psicológica — falsa sensação, precipitação, prevenção e paixão —, virá afirmar que os meios adequados para evitar tais erros serão múltiplos e variáveis, consoante as causas a que sejam imputáveis (*Noções*, Ideologia, §§162 e segs.), concepção que, mau grado o interesse que apresenta e a independência especulativa de que dá mostras, pela sua incompletude e imperfeição, bem patenteia as limitações dos pressupostos empiristas do seu pensar.

([3]) *Noções*, Psicologia, §§8-9.

([4]) *Prelecções*, 27.ª prelecção, §§907-915 e *Noções*, nota E à Psicologia, pp. 77-80.

Para ele, assim como o conhecimento consiste na observação de algumas qualidades ou de algum complexo de qualidade, também todo o ser ou ente se reduz a uma qualidade ou a um complexo de qualidades ([1]), concepção de que, como é bem de ver, resultam consequências sobremaneira importantes.

A primeira será a dependência, aqui já mais de uma vez assinalada, em que se encontra a ontologia de Pinheiro Ferreira da sua teoria do conhecimento, uma vez que, para ele, o ser é aquilo que ao homem é dado na relação cognitiva, a qual, porém, o não esgota. Deste modo, afirmando, um tanto pleonasticamente, que a essência é o complexo de qualidades essenciais de um objecto ([2]), para declarar depois que o nosso conhecimento das qualidades nunca é total e perfeito ([3]), o pensador acaba, afinal, por coincidir com a posição dos que, como Locke e Condillac, ao negarem ao homem a possibilidade de atingir a essência dos seres, vieram pôr decisivamente em causa toda a ontologia tradicional, de que Silvestre Pinheiro Ferreira se pretende ainda tranquilo representante.

Por outro lado, embora sequaz de uma concepção predominantemente sensista da origem das ideias, o pensador, sob o influxo de Leibniz, não deixará de afirmar a sua realidade, do mesmo passo que, numa atitude que será retomada, com mais sólidas garantias ontológicas, por Cunha Seixas, confia ainda na correspondência existente entre as categorias do conhecimento e as do ser, pretendendo salvar assim, pré-kantianamente, o acesso gnosiológico à realidade.

Da sua ontologia de qualidades, e não já de substâncias ou essências, resulta também que as restantes categorias aristotélicas se vêem reduzidas a modos ou formas da categoria primordial ou única, pois, enquanto a *substância* será definida como o complexo de qualidades essenciais e acidentais de um objecto, considerado num dado momento ([4]), a *relação* não será mais do que uma qualidade relativa ([5]), na qual, por sua vez, se incluem a *quantidade*, o *tempo* e o *lugar* ([6]).

A ontologia vem, assim, a consistir num tratado de qualidades e suas formas, cuja análise, definição e classificação o pensador desenvolve dentro daquela sua constante preocupação, eminentemente pedagógica, de discriminação conceitual e clareza nocional, e de combate à imprecisão que abre caminho à retórica vácua e à charlatanice pseudocientífica ([7]).

([1]) *Noções*, Ontologia, §§2 e 4.
([2]) *Prelecções*, 3.ª prelecção, §75; *Essai*, §66; *Noções*, Ontologia, §38.
([3]) *Noções*, observações sobre os mapas sistemáticos, nota 7 à Ontologia.
([4]) *Prelecções*, 3.ª prelecção, §80; *Essai*, §64; *Noções*, Ontologia, §39.
([5]) *Noções*, Ontologia, §3.
([6]) *Ibidem*, §§16-36.
([7]) Delfim Santos chamou a atenção para o carácter eminentemente pedagógico da acção e do pensamento de Pinheiro Ferreira, no qual descobriu os primeiros ecos do magistério de Pestalozzi registados entre nós. *Est.* e *loc. cits.*, pp. 22 e 29-30.

A ontologia de Silvestre Pinheiro Ferreira não se limita, porém, a um mero tratado formal de categorias, antes se desenvolve e explicita num sistema do universo e numa cosmologia monadológica.

Lembrando o aforismo leibniziano de que cada mónada do qual o Universo se compõe é representativa do mesmo Universo [1], o pensador português afirma que todas as substâncias se encontram ligadas entre si, num vasto sistema, pelo que cada fenómeno, por mais ínfimo que se apresente, assim como é efeito de todos os que o antecederam, é, igualmente, causa parcial de todos aqueles que vêm a suceder-lhe.

Todas as substâncias se encontram numa relação de mútua dependência, num equilíbrio harmónico, dentro de um sistema total do Universo em que não existem hiatos nem fissuras, pois não só há uma transição gradual de uns géneros para outros, através das espécies que participam de qualidades comuns a mais de um género, como as forças de atracção e repulsão de que são dotadas as mónadas asseguram a conservação e o aperfeiçoamento das substâncias, bem como a transformação e a regeneração de todos os elementos da natureza.

Ordenado racionalmente desde o início pela sabedoria de um Deus criador, o vasto Universo é assim um sistema pluralista de substâncias interdependentes e hierárquicas, a que preside a harmonia leibniziana [2].

IV. Aspecto particularmente importante desta ontocosmologia é, naturalmente, a teoria da causalidade, não só pelo papel que lhe cabe na concepção do sistema do Universo do filósofo, como ainda por ser a partir dela que Pinheiro Ferreira procurará demonstrar a existência de Deus e fundar a teodiceia.

Começando por notar que a relação causal pressupõe o concurso de duas substâncias (o agente e o paciente) e três mudanças (a do agente, razão do efeito, a do paciente, efeito da causa, e nova mudança do agente, convertido agora em paciente do efeito de reacção) e compreende quatro momentos (o que precede a acção, o da acção, o do efeito da acção e o do efeito da reacção) [3], o filósofo analisa as várias espécies de causas e de efeitos, para concluir que Deus é a causa necessária de todo o existente, obra da sua criação.

Eis os termos do próprio pensador, em sua clara concisão:

«Considerando pois o complexo do universo de momento a momento, em sentido retrógrado a contar desde o presente, vemos no complexo das mudanças experimentadas por esse mesmo universo, em um momento dado, a razão total da mudança experimentada no momento seguinte por cada um dos entes de que ele se compõe.

---

(1) *Prelecções*, 5.ª prelecção, §177.

(2) *Prelecções*, 5.ª prelecção, §§185-189, 11.ª prelecção, §413; *Essai*, §§95-107.

(3) *Prelecções*, 3.ª prelecção, §§92-111; *Essai*, §§77-82; *Noções*, Ontologia, §§53-58.

«Entretanto, é forçoso chegar enfim a uma dessas mudanças, que tenha sido a primeira e que, sendo tão necessária como as que aconteceram depois, exige um acto espontâneo, que seja a sua razão suficiente, do mesmo modo que os actos espontâneos do nosso espírito são a razão suficiente dos movimentos do nosso corpo, e mesmo a nossa existência é o resultado dos actos espontâneos daqueles que nos fizeram nascer.

«Desta sorte chegamos a reconhecer a necessidade de um espírito, causa primeira de tudo o que existe, e é esta causa primeira que se chama *Deus*.» ([1])

Se bem que a ideia de Deus do antigo aluno do Oratório coincida com a do teísmo tradicional, ou seja a de um Deus criador, eterno, omnipotente e omnipresente, espiritual e livre ([2]), que a tudo assiste com a suma bondade e sabedoria da sua providência («o que acontece no mundo é porque Deus quer») ([3]) e, apesar do benéfico influxo da teodiceia leibniziana e do seu optimismo — bem patente na concepção, que será ainda a de Amorim Viana e Cunha Seixas, de que o mal não tem existência real, é apenas privação ou ausência de bem ([4]) —, a radicação sensista do pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, que contaminará irremediavelmente a sua ontologia, vai projectar-se também no mais alto plano metafísico, provocando esta degradação do Deus puro espírito criador da tradição judaico-cristã em mera causa necessária da máquina cósmica.

É, de igual modo, a minoração empirista da filosofia que, do mesmo passo que o leva a afirmar que esta «não adopta outros princípios para os seus discursos, senão os que lhe são fornecidos pela experiência», o conduz a sustentar que, se observando o admirável mecanismo deste vasto sistema do mundo, podemos remontar à contemplação das infinitas perfeições do seu divino autor, jamais os poderemos avaliar ou compreender ([5]), pois unicamente através da revelação é

([1]) *Noções*, ontologia, §73. Cf. *Prelecções*, 5.ª prelecção, §§189-190.

([2]) É precisamente a propósito da liberdade divina que Pinheiro Ferreira se opõe à concepção da liberdade como possibilidade de opção entre o bem e o mal, pois, a ser assim, Deus não seria livre, dado que, pela sua própria natureza, lhe está vedado escolher o mal. Para o filósofo, a liberdade deverá definir-se antes como possibilidade de opção entre vários motivos, de onde resultará garantida a liberdade divina, porquanto são infinitos os planos dentre os quais Deus escolheu aquele que presidiu à criação do mundo. *Noções*, nota I à Ideologia, pp. 93-94.

([3]) *Ibidem*, nota E, p. 79.

([4]) «O filósofo reconhece que o acontecimento justamente qualificado como um mal relativamente a um indivíduo ou a um certo número de indivíduos, é relativamente ao universo, um *bem* efectivo; pois que é do concurso desses e de todos os mais acontecimentos reputados felizes uns e infelizes outros, que resulta a admirável ordem que desde o princípio dos séculos depõe da infinita sabedoria do Criador do universo.» *Noções*, nota C à Ontologia, pp. 63-64.

([5]) *Idem*, *loc. cit.* e observação 33 aos mapas; Cfr. *Prelecções*, 26.ª prelecção, §§ 845 e segs.

possível ao homem conhecer a sublimidade dos mistérios de Deus. Só a religião revelada, suprindo as insuficiências e as limitações da religião natural, produto da razão apoiada na mera experiência sensível e no raciocínio, garante ao homem uma felicidade cuja existência apenas ela pode assegurar-lhe ([1]).

Distinguindo, assim, no seu conceito amplificado de teodiceia, a parte que se funda na simples razão natural, que só logra alcançar um conhecimento muito imperfeito da divindade e seus atributos, suficiente, no entanto, para nos convencer do dever de adorá-la e de, pela prática da virtude, procurar merecer a sua benevolência (Religião natural) ([2]) da que se ocupa das doutrinas reveladas por Deus (Religião revelada), o pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira procurará demonstrar a compatibilidade e a complementaridade de ambas, questão muito controvertida no quadro da filosofia portuguesa posterior.

Embora o seu tratado de *Teodiceia* se conserve ainda hoje inédito, sendo muito duvidoso que algum dos que, depois dele, abordaram idêntica problemática haja tido conhecimento do seu conteúdo, tudo se passa, porém, como se a ele se referissem, porquanto são posições doutrinais análogas às suas as que servem de ponto de partida às atitudes críticas subsequentes, a começar pela de Amorim Viana.

Do conjunto de questões que o pensador aí aborda, merecem especial menção, pelo relevo que virão a ter na nossa filosofia contemporânea, as referentes à conciliação entre razão e fé e à incompreensibilidade dos mistérios, à queda e ao pecado original, à possibilidade da profecia e do milagre e ao valor e sentido da oração.

Mantendo-se sempre no domínio da mais estrita ortodoxia, o antigo aluno do Oratório começará por notar não existir qualquer conflito entre a razão e a fé, já que na revelação cristã, a que sempre o seu pensamento se refere, nenhuma máxima, dogma ou mistério há que não esteja de acordo com a mais pura razão, embora possam ser-lhe superiores e o sejam por vezes. Assim, aquilo a que se chama *incompreensibilidade* dos dogmas ou dos mistérios do cristianismo ou o seu carácter inefável refere-se não à sua natureza de verdades ou afirmações contraditórias ou contrárias à razão mas sim à incapacidade dessa mesma razão para abar-

([1]) *Essai*, nota 25, pp. 237-238.

([2]) Começando por recusar a expressão «religião natural» (*Prelecções*, 26.ª prelecção, § 847), que considerava absurda, o filósofo aceitá-la-á mais tarde (*Essai*, §§ 237-238), vindo até a integrá-la no título de uma das suas últimas obras (*Théodiceé ou Traité élémentaire de la religion naturelle et de la religion révélée*, 1845, manuscrito n.º 1113 conservado na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa). Sobre esta última obra e as posições que o filósofo aí defende, ver A. Braz Teixeira, «A "Teodiceia" de Silvestre Pinheiro Ferreira», em *Cadernos de Cultura*, n.º 1, Lisboa, 1998.

car o seu pleno sentido, por se tratar de verdades que, não a contradizendo, transcendem os estritos limites do entendimento humano ([1]).

Aceite a realidade de Deus, a possibilidade da sua revelação e a conformidade dessa revelação com os princípios da razão, do bem e da justiça, não será a incompreensibilidade dos mistérios do cristianismo, isto é, o seu carácter supra-racional que poderá impedir o pensador de aceitar a Trindade divina, a encarnação de Cristo, a sua presença na Eucaristia ou a ressurreição final de todos os mortos, dogmas essenciais da religião cristã a que o filósofo sempre será fiel.

De igual modo, acolherá as noções de queda e de pecado original como infracção voluntária das leis divinas pelo primeiro homem, de que resultou a natural inclinação humana para, no uso da liberdade que lhe é essencial, violar os preceitos divinos, e a qual só o socorro gratuito de Deus, aproveitado pelo homem a quem é concedido, pode remediar, obtendo-lhe a redenção. Daqui, por um lado, o papel dos sacramentos, sinais visíveis dessa invisível graça divina e, por outro, a possibilidade de o homem, no uso do seu livre arbítrio, aceitar ou recusar essa mesma graça, aproximando-se ou apartando-se de Deus, que amorosamente lhe proporciona os meios para a sua salvação pessoal.

No que respeita à possibilidade da profecia, a posição do pensador é igualmente afirmativa, pois admite que Deus conceda aos homens que escolheu para seus enviados entre os homens o dom de conhecer o futuro, o presente ou o passado sem ser por conjectura ou por informação, únicos meios de que pode valer-se a razão humana ([2]).

Afirmativa era ainda a atitude do filósofo relativamente à admissibilidade do milagre — questão que muito especialmente preocupará o pensamento português de Oitocentos —, dado considerar que nada obsta a que Deus, assim como é criador e ordenador do mundo, determine, por obra da sua vontade, que, em circunstâncias excepcionais, os fenómenos da natureza se apartem do caminho que inicialmente lhes traçara. Essa derrogação extraordinária ou excepcional das leis naturais tanto poderia ocorrer por directa acção divina como através da intervenção humana, dando Deus ao homem que em seu nome o realiza, não o poder de alterar as leis naturais mas sim o dom profético de anunciar uma excepção às leis gerais da natureza, que desde toda a eternidade estava determinado se verificaria naquele preciso momento da história humana. Deste modo,

([1]) *Théodicée*, §§ 82, 307, 378-394 e 1283-1284; cf. *Prelecções*, 26.ª prelecção, §§ 848-849. Neste ponto, o pensamento de Pinheiro Ferreira prolonga a linha do eclectismo do final do século XVIII, vindo a coincidir, no essencial, com as posições assumidas pelos mais representativos pensadores das duas ordens rivais, o jesuíta Inácio Monteiro (1724-1812) e o oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804).

([2]) *Theodicée*, §§ 47-49.

como não deixara de notar o nosso filósofo, «o dom dos milagres não é senão o dom da profecia» [1].

Já quanto ao problema da existência de inteligências intermédias entre o espírito divino e a razão humana, sustentava Pinheiro Ferreira que ao filósofo nada mais resta do que a suspensão do juízo, pois se, com base na analogia, pode admitir como muito provável a existência de tais entes, o não descobrir na natureza fenómeno algum que lhes seja atribuível retira toda a garantia a qualquer angeologia filosófica [2].

Finalmente, no que toca ao sentido e valor da oração, sustentará o pensador a ideia — ao tempo objecto de contestação polémica por parte de António Feliciano de Castilho — de que aquela vale, não como meio de pedir o socorro divino (sentido impetrativo), mas tão só como forma de adoração a Deus, destinada a defender o crente do pecado (sentido preservativo da oração), já que, conhecendo Deus melhor do que o homem as suas próprias necessidades e sendo infinitamente bom, não carece que lhe lembrem aquelas ou lhe solicitem a graça do seu auxílio [3].

V. Situado na encruzilhada das duas vias do iluminismo — a que parte de Locke e a que se inspira em Leibniz —, o pensamento filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira, em seu singular eclectismo, depara com uma dificuldade de não fácil superação: a de fundar numa exígua e precária base empirista uma harmoniosa e ampla ontocosmologia e uma teodiceia ortodoxamente fiel à tradição cristã.

---

(1) *Essai*, nota 25, pp. 224 e segs; *Theodicée*, §§ 50-57. Esta posição de Silvestre Pinheiro Ferreira, neste ponto fielmente leibniziana (cf. *Discurso de Metafísica*, n.º 7 e *Causa Dei*), vai ser contestada por dois pensadores seguintes que, partindo de uma ontocosmologia igualmente inspirada em Leibniz, Amorim Viana e Cunha Seixas, negarão a possibilidade do milagre em nome da imutabilidade das leis naturais, exigência e testemunho da suprema sabedoria divina.

(2) *Noções, locs. cits.* Confirmando esta posição doutrinária, na sua *Théodicée* nenhuma referência existe à realidade dos seres angélicos.

(3) «Da oração do cristão», in *O Cristianismo*, n.º 2, Dezembro de 1843, reproduzido por José Esteves Pereira, em *Silvestre Pinheiro Ferreira — o seu pensamento político*; cf. também os §§ 734-746 da *Théodicée* que são mera tradução daquele artigo.

A polémica entre Pinheiro Ferreira e Castilho suscitada pelo texto do filósofo e que se arrastou até 1845, nas páginas da *Revista Universal Lisbonense*, de que o poeta era director (e cujos textos se encontram reproduzidos na obra acima referida), teria o seu paralelo ou a sua sequência, alguns anos depois, na que, na revista portuense *A Península* (1852-1853), opôs Camilo a Amorim Viana, por causa dos artigos deste acerca do poder temporal do Papa. Com efeito, em ambos os casos, uma análise friamente racional e filosófica de um tema de natureza religiosa levanta a oposição indignada de um escritor romântico, que, incapaz de debater a questão no plano e nos termos em que fora inicialmente posta, a desloca para o domínio da disciplina eclesial, argumentando quase só com razões de autoridade ou invocando os possíveis efeitos inconvenientes das teses adversas sobre a pouca esclarecida crença das grandes massas populares.

Tal superação procurou o pensador encontrá-la admitindo a revelação como via legítima e válida de conhecimento, mas esta forma, filosoficamente demasiado fácil, de salvar a transcendência divina e o conhecimento humano revestia-se de uma patente fragilidade. Assim, este súbito socorro trazido de cima ao periclitante sistema do nosso filósofo, pelo carácter artificioso e deficiente garantia especulativa, revelava-se insuficiente para servir de elemento mediador entre os dois níveis do seu pensar, os quais vão cindir-se violentamente no pensamento posterior.

O nível mais baixo, o do empirismo de raiz sensista, será prolongado pelas correntes positivistas, agnósticas e ateias e pelas tentativas de fundamentação científica do pensar filosófico. De igual modo, da sua ontocosmologia e teodiceia de inspiração leibniziana derivarão directamente os grandes esboços sistemáticos do espiritualismo de Amorim Viana, Cunha Seixas e Antero de Quental, que, através de uma relação dialéctica mestre-discípulo, se repercutirá fecundamente depois em Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra e António Sérgio ([1]).

4. Vicente Ferrer Neto Paiva e o espiritualismo krausista

I. Após a morte de Silvestre Pinheiro Ferreira, em 1846, a especulação livre e responsável conhece um longo eclipse durante uma década e meia em que, à parte o exemplo isolado de Vicente Ferrer Neto Paiva, na Faculdade de Direito de Coimbra, nenhuma manifestação significativa se regista no pensamento português.

Esta situação, fruto em grande parte de um ambiente social profundamente conturbado e em mutação dolorosa, reflectiu-se, naturalmente, no ensino público e na didáctica e pedagogia filosóficas.

([1]) Sobre o pensamento filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira, além dos trabalhos já citados, ver J. J. Lousada de Magalhães, *Silvestre Pinheiro Ferreira, sein Leben und sein Philosophie*, Bona, 1881; Maria Beatriz Nizza da Silva, «A Filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira», na *Rev. Brasileira de Filosofia*, vol. XIX, S. Paulo, 1969 e *Silvestre Pinheiro Ferreira. Ideologia e Teoria*, Lisboa, 1975; Pinharanda Gomes, *Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa, 1977; Maria Luísa Couto Soares, «A Linguagem com Método nas *Prelecções Filosóficas* de Silvestre Pinheiro Ferreira», in *Cultura-História e Filosofia*, vol. III, Lisboa, 1984, «Heterogeneidade dos discursos nas *Prelecções Filosóficos* de Silvestre Pinheiro Ferreira», em *Cadernos de Cultura*, n.º 1, Lisboa, 1998 e prefácio a *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e outros escritos filosóficos*, Lisboa, 1999; António Paim, «Silvestre Pinheiro Ferreira e a Evolução do Pensamento Filosófico Brasileiro do Século XIX», na *Rev. Brasil Fil.*, vol. XIX, 1969 e «A Superação do Empirismo Mitigado na Obra de Silvestre Pinheiro Ferreira», *ibidem*, vol. XXVI, 1976; José Esteves Pereira, pref. à 4.ª ed. das *Prelecções Filosóficas*, Lisboa, 1996, prefácio a Silvestre Pinheiro Ferreira, *Textos Escolhidos de Economia Política e Social (1813-1851)*, Lisboa, 1996, «O Pensamento Liberal e Ecléctico de Silvestre Pinheiro Ferreira», em *Convergência Lusíada*, n.º 14, Rio de Janeiro, 1997 e «Silvestre Pinheiro Ferreira», em *Cadernos de Cultura*, n.º 1.

Uma das preocupações mais constantes de Silvestre Pinheiro Ferreira, quer durante o seu longo exílio parisiense quer depois do seu regresso definitivo a Portugal, foi a da reforma do ensino, com especial incidência nos estudos filosóficos.

Contudo, apesar de todos os reiterados e persistentes esforços que o velho pensador desenvolveu no sentido de substituir os esquemas do ensino saídos da reforma pombalina pelas doutrinas e métodos a que o seu pensamento permanecera fiel ao longo do seu percurso especulativo, à data da sua morte a situação continuava praticamente inalterada.

No plano universitário, a Faculdade de Filosofia só na designação conservava alguma relação com o pensamento especulativo, pois continuava a ser uma pura escola de ciências naturais, de cujo quadro de disciplinas fora definitivamente retirada, em 1791, a cadeira de Filosofia Racional e Moral, a única que a reforma pombalina, no seu acanhado empirismo, deixara subsistir e que, naquele ano, regressou ao Colégio das Artes, para dar lugar a uma prosaica e mais utilitária cadeira de Botânica, que o magistério e a obra de Avelar Brotero, seu primeiro professor, viriam a ilustrar (1).

A Filosofia Racional e Moral, circunscrita ao quadro dos chamados «estudos menores», continuará tributária de Genovesi, cujos compêndios de Lógica e Metafísica, juntamente com os de Heinécio e de Job, para a Ética, acolhidos como livros de texto durante o consulado de Pombal, permanecerão como referência obrigatória ainda durante toda a primeira metade do século XIX.

A criação dos liceus por Passos Manuel, em 1836, no quadro mais vasto de uma ampla reforma dos vários graus de ensino, desde o primário ao universitário (fundação das Escolas Politécnicas e das Escolas Médicas de Lisboa e Porto; unificação, na Faculdade de Direito, das Faculdades de Cânones e de Leis anteriormente existentes em Coimbra), foi acompanhada de importantes alterações no plano de estudos do ensino secundário, das quais cabe referir aqui a criação de duas disciplinas de índole especulativa, uma de Ideologia, Gramática Geral e Lógica e outra de Moral Universal, que vinham ocupar o lugar antes preenchido pela velha Filosofia Racional e Moral da reforma pombalina.

A designação da primeira das novas cadeiras denuncia a filiação da reforma em Destutt de Tracy, o que, sendo um anacronismo e revelando uma informação notoriamente desactualizada, vem chamar a atenção para a contradição entre o progressismo político dos setembristas e o carácter retrógrado dos seus suportes ideológico-culturais, ainda dominados por formas menores do sensismo setecentista.

(1) Cf. Joaquim Augusto Simões de Carvalho, *Memória Histórica da Faculdade de Filosofia*, Coimbra, 1872, pp. 44 e segs.

Mas, embora a referência à ideologia na designação da nova disciplina liceal inculcasse a sua relação com o pensador francês e as instruções da reforma setembrista prescrevessem, expressamente, a metafísica de Destutt de Tracy, a fisiologia de Cabanis e a moral de Valney, na leccionação das duas cadeiras filosóficas então instituídas, o ensino não sofreu qualquer alteração, continuando a basear-se no velho e assás criticado Genuense, actualizando-se o empirismo de Bacon e de Locke com noções retiradas de Condillac, Cabanis e Destutt de Tracy [1], situação que a burocracia oficial expressamente sancionava: perante uma consulta feita, em 1840, por Cunha Rivara, professor de Filosofia do Liceu de Évora, sobre qual o manual que deveria tomar como base para as suas prelecções, foi-lhe respondido pelo Conselho-Geral Director do Ensino Primário e Secundário que deveria seguir Genovesi e Heinécio (ou Job), cujos compêndios haviam sido escolhidos «com muita madureza e reflexão pelo Conselho da Faculdade de Filosofia da Universidade e mandados adoptar em todas as aulas públicas do Reino, por uma Resolução Régia».

Deste modo, as insuficiências e omissões que porventura achasse naqueles textos cumpria ao professor emendá-las ou supri-las convenientemente no seu ensino, tendo, porém, «sempre presente que o complexo dos princípios e doutrinas que nos mesmos compêndios se contém forma uma das bases indispensáveis sobre que assenta o sistema geral dos estudos ulteriores que os alunos houverem de seguir, assim na Universidade, como nos outros Estabelecimentos Literários e Científicos deste Reino» [2]. Eis como se perpetuava a vigência do velho Genuense, confluindo, paradoxalmente, o Iluminismo absolutista e o progressismo dos democratas setembristas na mesma senda minorativa da inteligência da juventude pátria, que da filosofia não recebia outra imagem senão a do reconhecidamente insuficiente e desactualizado compêndio.

A situação não se alterou substancialmente com a reforma do ensino secundário levada a cabo por Costa Cabral (1844), a despeito de as duas cadeiras filosóficas criadas em 1836 haverem então sido substituídas por uma única de Filosofia Racional e Moral e Princípios de Direito Natural, providência que se, por um lado, parecia querer afastar a anterior ligação aos «ideólogos» — talvez pela acusação de ateísmo e materialismo de que amiúde eram alvo —, por outro fazia reviver a solução pombalina e reforçar a posição do Genuense, já de si mais firme do que conviria. Também o facto de a nova reforma, contrariamente à anterior, não pres-

[1] Cf. Newton de Macedo «Instituições de Cultura», in *Hist. Portugal*, ed. Barcelos, vol. VII, 1935, p. 668 e Lopes Graça, *op. cit.*, p. 240.

[2] «Inéditos sobre a História da Filosofia em Portugal no Século XIX», na *Rev. Educ. e Ensino*, vol. XII, 1897, pp. 97 e segs.

crever nenhum sistema, aconselhando antes uma orientação ecléctica e indicando que de todas se deveriam escolher as melhores doutrinas, não foi suficiente para impedir que a lógica do Genuense continuasse a imperar, através das glosas que sucessivos manuais dele farão, seja guardando-lhe uma respeitosa fidelidade, seja procurando, já numa atitude ecléctica, completá-lo, corrigi-lo ou timidamente actualizá-lo, dando conta, com considerável atraso (em meados do século, Kant e o idealismo alemão eram ainda desconhecidos no nosso ensino público!), das ideias e correntes filosóficas posteriores ao empirismo de Locke e ao sensismo de Condillac, sem que umas e outras, no entanto, cheguem a ser objecto de qualquer reflexão crítica original ou criadoramente repensadas (1).

Assim, o espiritualismo ecléctico que, na segunda metade do século, começa a afirmar-se é, como notou Delfim Santos, o dos «manualistas que catalogam soluções sem fundamentação interrogante. Traduzem, adaptam, opõem críticas, compõem resultados lemáticos, dogmáticos e teoremáticos com demonstrações no estilo do espírito geométrico. A filosofia toma o aspecto árido e repulsivo dos maus livros didácticos, de longas exposições abstractas sobre o panteísmo, o sensualismo, o

(1) O compêndio de Lógica da Genovesi será reeditado, em tradução portuguesa, em 1845 e 1850, e o seu pensamento inspirará ainda manuais como os de Manuel Pinheiro de Almeida e Azevedo, *Noções Elementares de Psicologia e Ideologia, com um breve tratado dos temperamentos, dos sentimentos e dos sofismas, servindo de correcção e ampliação ao compêndio de Lógica de A. Genuense*, Braga, 1843, *Noções Elementares de Ontologia, Psicologia Racional e Teodiceia ou Metafísica de Genuense Reformada*, Porto, 1845, e *Noções Elementares de Lógica, servindo de correcção e ampliação ao Compêndio de Lógica de A. Genuense*, Porto, 1845; de José Correia de Silva e Melo e de Manuel Joaquim Afonso Cirne, *Elementos de Lógica de Genuense (subsídio)*, Coimbra, 1845; de Manuel António Ferreira Tavares, *Lições de Filosofia (lidas a seus discípulos pelos compêndios de Genuense e Job no ano lectivo de 1844 e 1845)*, Coimbra, 1846-48, e *Compêndio de Filosofia Racional ou Lógica e Metafísica*, Lisboa, 1851; ou os *Elementos de Metafísica, segundo Genuense*, Porto, 1849, publicados anonimamente por José Maria Pacheco de Aguiar.

O segundo livro de Pinheiro de Almeida e Azevedo acima referido, além de haver sido objecto de um «juízo crítico» por parte de Silvestre Pinheiro Ferreira (incluído, depois, nas *Questões de Direito Público e Administrativo, Filosofia e Literatura*, vol. III, Lisboa, 1845), desencadeará uma violenta polémica entre o autor e o P.e José Ferreira Marnoco e Sousa que, «em prol da religião e para desengano da mocidade», publicará em Braga, em 1856, *Algumas Reflexões sobre Certos Absurdos Ontológicos que se Encontram nas Noções etc.*, ataque a que Almeida e Azevedo responderá com o opúsculo *A Hipocrisia Desmarcada ou História da Famosa Emboscada, a que se deu por título «Algumas Reflexões sobre os Absurdos Ontológicos» etc.*, Porto, 1857, ao qual frei Manuel da Conceição Barros ripostará com a *Resposta ao Escrito Intitulado a Hipocrisia Desmascarada*, Braga, 1857, que Almeida Azevedo procurará contestar com a segunda parte da *Hipocrisia Desmascarada*, a que Conceição Barros dirigirá uma *Resposta à Segunda Parte da Hipocrisia Desmascarada.*

Sobre esta matéria, ver António Ferrão, *António Cândido como Pensador (Bibliografia Precedida de um Estudo sobre a Filosofia em Portugal nos três Primeiros Quartos do Século XIX)*, Coimbra, 1924.

conceptualismo, o espiritualismo, o idealismo, isto é, a descolorida "feira dos ismos" em recíproca contenda» ([1]).

Contra este estado de coisas e contra o longo império do Genuense — que, no final do século XVIII, recebera já as críticas certeiras de Teodoro de Almeida —

([1]) Delfim Santos, «Filosofia em Portugal. Séculos XIX-XX», in *Dicionário das Literaturas Portuguesa, Galega e Brasileira*, Porto, 1960, p. 266. De entre estes manualistas, cujas obras registarão sucessivas edições até à década de 70, cabe referir João António de Sousa Dória, o incansável fazedor de compêndios que foi Pinheiro de Almeida e Azevedo e A. Ribeiro da Costa e Almeida.

O primeiro publicará em Coimbra, em 1851, *Elementos de Filosofia Racional para Uso das Escolas*, que, apesar de considerado duramente por Amorim Viana, como «abaixo de toda a crítica» (*Análise do Curso Elementar de Filosofia de A. Ribeiro da Costa e Almeida*, Porto, 1864, p. 7), gozará do favor público e será reeditado em 1853, 1855, 1857, 1860, 1865 e 1868. Afirmando-se ecléctico, não só por considerar o eclectismo o sistema mais livre e mais conforme ao progresso da ciência, como ainda porque, sentindo-se incapaz de formar um sistema inteiramente seu, preferiu ser «ecléctico em toda a extensão da palavra», declara ter-se socorrido especialmente de Silvestre Pinheiro Ferreira, Balmes, Ubaghs, Amadeu Jacques, Jules Simon, Porell Faujas, Genuense e de «um milhão de factos», para concluir «O sistema filosófico não é nosso: o que é o nosso é o método por que expusemos e deduzimos as doutrinas». Muito próxima desta é a posição expressa na *Lógica ou análise do pensamento*, publicada em Lisboa, em 1853, pelo incansável e enciclopédico polígrafo que foi João Félix Pereira, o qual, considerando «em grande parte aproveitáveis» as doutrinas de Genovesi, sem pruridos de originalidade («De tudo o que nele se encerra, só o método é nosso» dirá, repetindo quase textualmente Sousa Dória), procurará harmonizá-lo com Condillac, Tracy, Laromiguière, Balmes e Victor Cousin, socorrendo-se igualmente de diversos outros autores menores que aquele afirmara também seguir (Amadeu Jacques, Jules Simon, Ubaghs).

Pinheiro de Almeida e Azevedo, depois de uma primeira fase de fidelidade ao Genuense, no seu *Compêndio de Filosofia Racional*, Braga, 1860 (reeditado em 1864 e 1872) — que viria a merecer o louvor do Conselho-Geral da Instrução Pública (através de parecer de que foi relator Rebelo da Silva) e de Amorim Viana (*op. cit.*, p. 8) —, abraçará o «eclectismo ilustrado» e perfilhará um sistema em que se fundem o espiritualismo e o idealismo gnosiológico.

Por último, Ribeiro da Costa e Almeida foi autor de um *Curso Elementar de Filosofia*, publicado no Porto em 1863 (2.ª edição em 1866 e 3.ª em 1879), que Amorim Viana analisará criticamente num opúsculo de 1864, citado acima.

Dignos de menção são ainda os *Elementos de Filosofia Racional Aproximados do Estado Actual da Ciência*, publicados sem indicação do autor no vol. I (1843) da revista coimbrã *O Instituto*, que Fidelino de Figueiredo («Para a história da filosofia em Portugal» nos *Estudos de Literatura*, 4.ª série, p. 148) atribui a José Júlio de Oliveira Pinto Moreira, atribuição que, com boas razões, António Ferrão (*Ant. Cândido como pensador*, p. 40) contestou.

Apesar do seu título, a obra, cuja publicação se não concluiu, é um curioso ensaio de psicologia, em que o anónimo autor, criticando o sensismo e o panteísmo, defende uma concepção dualista do ser e do homem, ao mesmo tempo que coloca na actividade criadora do espírito a origem das ideias, as quais, segundo afirma, são produto de uma das três faculdades primárias da alma: raciocínio, comparação e atenção.

O espiritualismo ecléctico encontrará ainda adeptos nos anos 70 — J. Alves de Sousa, *Curso de Filosofia Elementar*, Coimbra, 1871, com uma 3.ª edição em 1877 — e 80, Agostinho de Carvalho. Ver Teixeira Bastos, «A filosofia nos liceus» e «O eclectismo em Portugal», na *Rev. Estudos Livres*, vol. I, 1883.

levantaram-se, em vão, algumas vozes autorizadas, como as de Pinheiro Ferreira, Cunha Rivara (1800-1879) e Manuel Pereira Jardim (1818-1887).

O primeiro procurou, logo após a reforma setembrista, inflectir o curso do ensino no sentido das suas próprias doutrinas, preparando adrede um compêndio que pudesse substituir o do pensador italiano, mas ao qual estava reservado destino idêntico ao que haviam tido os manuais que o autor do *Verdadeiro Método* redigira para servirem a reforma de que fora o mais directo inspirador ([1]).

Por seu turno, Cunha Rivara, consciente da primordial importância dos estudos filosóficos em qualquer sociedade civilizada, procurará chamar a atenção dos poderes públicos, em 1838, para as manifestas insuficiências do programa das cadeiras filosóficas da reforma setembrista, de todo alheio à verdadeira problemática especulativa da época, na qual destacava, por um lado, o kantismo e o idealismo alemão e a sua projecção francesa no pensamento de Cousin e seus discípulos e, por outro, a psicologia espiritualista de Reid e da escola escocesa, de que, igualmente, em França, Jouffroy se reclamava defensor ([2]).

Por isto, entendia ser seu dever propor a imediata substituição da cadeira de Ideologia por duas outras, uma de História Analítica do Entendimento, na qual se acolhessem as novas formas da psicologia, e uma segunda de Lógica, em que as correntes do pensamento idealista da época fossem devidamente consideradas e tidas em conta, afastando-se, assim, o anacrónico Destutt de Tracy, cujo pensamento inspirara o legislador de 1836 ([3]).

Se as suas sugestões não tiveram acolhimento imediato e se o Genuense continuou a imperar, não pode esquecer-se, no entanto, que, pelo menos no enunciado e na intenção da reforma de 1844, no seu directo e claro apontar para o eclectismo — que a prática docente, aliás, desprezaria —, de algum modo o seu apelo viria a ter um relativo, se bem que tardio, eco.

([1]) É nesta preocupação pedagógica e na intenção de conseguir que o seu livro viesse a ser adoptado no ensino da nova disciplina que parece dever encontrar-se a razão do uso do termo *ideologia* no título desta obra de Silvestre Pinheiro Ferreira, dado que o mesmo não figura nos seus escritos filosóficos anteriores. Note-se, por outro, que Pinheiro Ferreira, além de criticar directamente Genovesi e o seu influxo no ensino em Portugal, se debruçou também sobre uma das obras do que era, talvez, ao tempo o mais categorizado dos seus seguidores, Manuel Pinheiro de Almeida e Azevedo.

([2]) «Memória sobre a insuficiência do ensino da Filosofia Racional pelo método ordenado no decreto de 17 de Novembro», na *Rev. Educ. Ensino*, vol. XII, 1897, p. 97 e segs. É, decerto, o grande prestígio cultural de que a França então, como depois, desfrutava entre nós que levava Cunha Rivara a chamar em apoio das suas propostas o exemplo francês e o acolhimento que tanto a filosofia alemã como a psicologia escocesa encontravam por parte das duas mais destacadas figuras da escola ecléctica.

([3]) *Est.* e *loc. cits.*

É precisamente contra essa mesma prática — de que o Genuense permanecia inamovível esteio — que um futuro professor da Faculdade de Direito, Manuel dos Santos Pereira Jardim, vai dirigir a sua crítica, em 1851.

Numa perspectiva análoga à de Cunha Rivara, mas melhor dotado para a actividade especulativa, Pereira Jardim desenvolverá atenta crítica à psicologia sensista do Genuense a partir de posições em que é visível o influxo do criticismo kantiano, ao mesmo tempo que considerará também as matérias referentes à Filosofia Moral e à Filosofia da História, disciplinas cuja importância considerava primordial, não só no próprio domínio filosófico — em que, de par com a Ética, que justifica e garante a liberdade humana, se afirma a mais funda relação entre Deus e o homem — mas também como guias iluminadores do caminho da humanidade ao encontro do espírito divino que rege o mundo criado ([1]).

Mas enquanto, no ensino secundário, o novo eclectismo, mais conforme ao vago espiritualismo literário e romântico do início da segunda metade do século, ia substituindo o quase secular domínio do empirismo naturalista veiculado através do Genuense e seus divulgadores, tornando-se, assim, no seu sincretismo conservador, o substracto ideológico do constitucionalismo monárquico, no plano universitário, para além das Faculdades de Direito e de Teologia, continuava a não existir qualquer estabelecimento em que se professassem as ciências do espírito.

A consciência desta carência levou um professor da Faculdade de Filosofia, José Maria de Abreu, a apresentar às Cortes, em Abril de 1857, um projecto de lei criando dois Cursos Superiores de Letras, um na capital e outro na cidade universitária, em cujo *curriculum* se incluiria, em Lisboa, uma cadeira de Filosofia e História da Filosofia, matéria que, em Coimbra, se distribuiria por duas disciplinas independentes ([2]).

Apesar de não haver logrado aprovação, o projecto do lente conimbricense não deixou de ter eco junto de D. Pedro V, que, logo no ano seguinte, procedeu à criação das três primeiras cadeiras do Curso Superior de Letras de Lisboa (História de Portugal, História das Literaturas Grega e Latina e História das Literaturas Modernas), às quais a lei de 8 de Junho de 1859, que institucionalizou o novo estabelecimento de ensino, adicionou outras duas: Filosofia Transcendental e História Universal Filosófica.

Também aqui se repercutirá a voga do eclectismo, então a dominar o ensino secundário: em 1860, no primeiro concurso para a cadeira de Filosofia

([1]) *Relatório e Programa para a Reforma da Filosofia Racional e Moral*, Coimbra, 1851. A reforma proposta por Pereira Jardim, que não teve qualquer seguimento, previa a substituição da cadeira existente por duas outras, respectivamente, de Filosofia da História e de História da Filosofia (com especial incidência na dos séculos XVIII e XIX).

([2]) Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lisboa, 1939, p. 6.

transcendental, ao qual se apresentaram dois candidatos, o bacharel em Direito Joaquim Simões da Silva Ferraz (1834-1875) e o dramaturgo D. José de Almada e Lencastre (1828-1861), o tema escolhido para as dissertações reportar-se-á às relações entre o eclectismo de Cousin e a filosofia alemã ([1]).

A generosidade régia limitara-se, porém, à capital do reino, continuando Coimbra a não dispor de qualquer ensino superior de Filosofia, salvo aquele que, na Faculdade de Direito, Vicente Ferrer Neto Paiva vinha professando desde meados dos anos 30 ([2]).

II. Quando, em 1834, Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) foi despachado lente de Direito Natural — cadeira então comum às duas Faculdades de Leis e de Cânones —, a situação não diferia muito da que caracterizava o restante ensino

([1]) *Idem*, pág. 135 e seguintes. O tema do concurso, desenvolvido sem grande elevação por ambos os concorrentes, foi abordado por estes de perspectivas opostas: enquanto Almada de Lencastre, nas escassas 24 páginas do seu opúsculo, se manifesta claramente partidário do eclectismo, Silva Ferraz, num estudo de maior extensão, desenvolve cerrada crítica à escola de Cousin, que considera como fase passageira da vida do espírito, correspondente a momento de decadência ou impotência

Idênticas posições haviam já defendido ambos os concorrentes algum tempo antes, em debate polémico que mantiveram na imprensa da época (v. Silva Ferraz, «Tentativas filosóficas: o eclectismo e a filosofia alemã», no *Arquivo Universal*, ano I, 2.ª série, n.ºs 22, 23 e 24, de 25-11-1859, 5-12-59 e 12-12-59 e «Reflexões filosóficas sobre um estudo filosófico do Sr. Almada e Lencastre», *ibidem*, 3.º vol., p. 7; Almada Lencastre, «Kant e Cousin», em *A Nação*).

O concurso para a cadeira de Filosofia Transcendental, bem como o relativo à de História Universal Filosófica, a que se apresentaram três candidatos — João Félix Pereira, João Nepomuceno de Seixas e António Pedro Lopes de Mendonça —, versando o tema «Apreciação filosófica dos descobrimentos dos portugueses e das razões que os determinaram», foi anulado.

Almada e Lencastre reclamou contra a decisão de anular o concurso, em que se considerava aprovado, tendo obtido, entretanto, autorização para reger, no Curso Superior de Letras, um curso livre de *Introdução ao Estudo da Filosofia*, a partir de Março de 1861, em cujo programa se evidencia a já conhecida filiação eclética do autor (ver referido programa em *O Parlamento*, ano IV, n.º 753, de 8-3-1861), curso que a morte, porém, o impediu de levar a cabo. Assim, quando, no ano seguinte, foi dado provimento ao seu recurso, houve que abrir novo concurso, que se realizou em 1863 e ao qual se apresentou novamente Silva Ferraz, que foi preterido pelo outro concorrente, Augusto Sousa Lobo (1835-1900), versando ambas as teses sobre as «Bases fundamentais da filosofia de Descartes, sua influência no desenvolvimento da filosofia».

Entretanto, em 1862, durante a pendência sobre o concurso realizado dois anos antes, fora nomeado provisoriamente para reger a cadeira o krausista Levy Maria Jordão (1831-1875), discípulo de Ferrer Neto Paiva, que, em 1853, obtivera o grau de autor em Direito.

([2]) Em 1868, Lopes Praça, na sua *História da Filosofia em Portugal*, p. 184, escreverá: «O que falta é uma escola superior junto da Universidade onde a Filosofia seja ensinada em toda a sua altura, a fim de os estudantes subirem devidamente preparados para as diversas

filosófico: ao império do Genuense, no campo da Lógica e da Metafísica, e de Job, no da Ética, correspondia, no da Filosofia do Direito, o do austríaco Martini, cujo compêndio, adoptado em 1772, continuava a ser seguido, se bem que com os consideráveis comentários e aditamentos que lhe fizera, em 1815, o Pe. Álvares Fortuna, nas suas *De jure naturae positiones dilicidiore stylo et ordine* (1).

Também Ferrer, de 1834 a 1844, seguiu o velho compêndio de Martini, tentando, contudo, torná-lo mais conforme ao estado em que, sobretudo na Alemanha, se encontrava a disciplina que regia. Em 1844, porém, e depois de, anteriormente, haver, sem êxito, tentado substituir o manual daquele autor austríaco, decidiu-se a abandoná-lo e dar novo rumo ao seu magistério, desta feita apoiando-se na filosofia de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), conhecida, não na sua forma original, mas através da versão que lhe haviam dado dois autores belgas, Heinrich Ahrens (1808-1874) e Guilhaume Tiberghien (1819-1901), que tinham desenvolvido e divulgado os aspectos jurídico-filosóficos, metafísicos e éticos do pensamento do criador do panenteísmo.

Fiel à orientação eclética prescrita pelos Estatutos de 1772 (Cap. V, § 4), o lente conimbricense procurará fundir ou conciliar a filosofia krausista com a anterior tradição wolfiana e com o pensamento expresso por Kant na *Metafísica dos Costumes* (1779), à luz de um essencial racionalismo espiritualista, ainda de recorte iluminista, que o levará a não duvidar das capacidades da razão humana, que apelidará de «faísca da luz divina», dotada de poder de tudo submeter ao seu próprio exame e de se pronunciar sobre o valor de todo e qualquer conhecimento ou saber.

Numa posição próxima do inatismo leibniziano, afirmará a existência de ideias gerais e eternas, que se acham gravadas na consciência de todos os homens, constituindo os primeiros elementos do pensamento, anteriores a qualquer experiência

faculdades a que se destinam», ideia que será retomada três anos depois por José Frederico Laranjo (1846-1910) em *O Instituto*, vol. XIV, ao chamar a atenção para a «Conveniência de uma Escola de Filosofia anexa à Universidade», chegando aí a propor que, se para não onerar o orçamento, não se quisesse criar tal escola, se transferisse de Lisboa para Coimbra a cadeira de Filosofia existente no Curso Superior de Letras, pois era ali que se encontrava a Universidade. No entanto, só em 1911, com a criação da Faculdade de Letras de Coimbra, seria dado acolhimento às sugestões dos dois escritores.

(1) O aviso régio de 26 de Setembro de 1786 ordenava que, em cada uma das Faculdades, se procedesse, sem perda de tempo, à composição dos respectivos compêndios, tendo a Congregação da Faculdade de Cânones encarregado o professor Fernando Saraiva Fragoso de Vasconcelos de preparar o relativo à cadeira de Direito Natural, tarefa que este não chegou a cumprir, continuando por isso a seguir-se o manual de Martini, *Positiones de lege naturali* (1764), cujo uso foi confirmado pela reforma dos estudos jurídicos de 1805. Ver Paulo Merêa, «O ensino do Direito», in *Jurisconsultos Portugueses do Século XIX*, vol. I, Lisboa, 1947, pp. 149 e segs.

e condicionantes dessa mesma experiência e de todo o conhecimento humano. Este carácter supra-empírico e universal da razão, aliado à causalidade necessária das leis lógicas, não só garante o conhecimento e lhe fornece um princípio de unidade, como, pela natureza das ideias que a constituem, nos conduz à crença na unidade do mundo e na existência de um Ente Absoluto e Infinito de que aquelas promanam ([1]).

Conquanto se declare teísta cristão e admita a existência e a necessidade da revelação como complemento da razão natural, a sua firme crença no poder dessa mesma razão levá-lo-á a sustentar que os dogmas que se apresentem clara e evidentemente contrários aos princípios da religião natural e às divinas perfeições que a razão reconhece, devem ser tidos por falsas tradições, pois que Deus, sendo o infinitamente sábio autor da revelação e da mesma religião natural, não pode contradizer-se ([2]).

Tal atitude especulativa, que se traduz em arvorar a razão em supremo juiz da admissibilidade dos dogmas, do mesmo passo que prenuncia o deísmo racionalista de Amorim Viana, representa uma evidente ruptura com a tradição anterior de Inácio Monteiro, Teodoro de Almeida e Silvestre Pinheiro Ferreira, na qual se admitia, pacificamente, a harmonia da razão e da fé e a impossibilidade de entre elas haver conflito, dado que as verdades da fé poderiam apresentar-se como incognoscíveis, por superiores à razão, mas nunca contradizê-la.

De igual modo, se bem que entenda que o homem tem o dever de prestar culto a Deus, afirmará a liberdade de cada um prestar tal culto da maneira que mais conforme achar às «divinas perfeições», não admitindo que ninguém seja forçado a adoptar esta ou aquela religião, nem que a autoridade pública, em nome da defesa da religião e dos seus dogmas, possa limitar de qualquer forma a livre busca da verdade ([3]).

Apesar desta sua confiança na razão humana e a sua paralela recusa de sensismo, Ferrer virá a coincidir com Pinheiro Ferreira, que neste ponto expressamente segue, ao limitar o conhecimento humano às qualidades dos diversos seres

([1]) *Princípios Gerais de Filosofia do Direito*, Coimbra, 1850, pp. 17-19 e 41.

([2]) Cf. *Curso de Direito Natural*, Coimbra, 1843, § 325.

([3]) *Ibidem*, § 326. Ferrer encabeçou, em 1850, a oposição universitária à proposta de lei de Costa Cabral que limitava a liberdade de ensino, punindo os professores que negassem ou pusessem em dúvida algum dogma definido pela Igreja ou defendessem qualquer doutrina por ela condenada ou não aceite (*Defesa da Representação dos Lentes da Universidade contra o Projecto de Lei acerca da Liberdade de Imprensa*, Coimbra, 1850), assim como tomou partido a favor da possibilidade de casamento civil dos católicos (*O Casamento Civil*, Porto, 1866) e defendeu a admissibilidade do divórcio (*Filosofia do Direito*, vol. I, § 240). Ver Cabral de Moncada «O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva», nos *Estudos de História do Direito*, vol. II, Coimbra, 1949.

e a acolher a noção de natureza por aquele apresentada como complexo de qualidades de um determinado ser considerado em todos os seus estados e em todos os momento da sua existência (1).

Quanto ao conceito de razão, aos limites do conhecimento e à ideia de Deus e suas relações com o mundo, o pensamento de Ferrer, no seu exigente racionalismo de sinal iluminista e no seu teísmo cristão, distingue-se do intucionismo racional de Krause, da sua crença na coincidência entre as categorias lógicas e ontológicas e da sua metafísica panenteísta. Já quanto à concepção orgânica, hierárquica e teleológica do Universo e à doutrina antropológica vem a coincidir em muito com as teses do especulativo alemão, que aqui se encontra mais próximo da linha escolástico-leibniziana-wolfiana que orientou o primitivo magistério do nosso jurista-filósofo.

Para Ferrer, os seres de que se compõe o universo criado apresentam qualidades diversas, que os tornam diferentes uns dos outros, resultando dessa diversidade de qualidades a diferença de natureza entre eles, já que esta, como vimos, consiste no conjunto de qualidades de cada ser. Por sua vez, à diversidade de naturezas corresponde diversidade de fins, enquanto o desenvolvimento dos múltiplos seres da criação, em função do fim próprio que a cada um a sabedoria e providência divinas atribuiu, garante a ordem e a harmonia do universo (2). Refira-se que, levado por certo pela sua congénita tendência ecléctica, no final da vida, Ferrer procurou conciliar esta sua teoria geral do mundo com a lei da luta pela existência, que considerará como lei natural primordial, que rege tanto a vida física como a vida social e jurídica, afirmando também então haver grande analogia entre as leis físicas e as leis morais e jurídicas, doutrina que, como a de Darwin, se afigura em patente contradição com as linhas fundamentais do seu pensamento (3).

No que respeita ao pensamento antropológico de Ferrer, cumpre notar não se afastar ele, significativamente, das concepções vigentes no seu tempo, pois admitia ser o homem um composto de duas naturezas distintas e ligadas entre si, uma corpórea, sujeita às leis da causalidade física, e a outra inteligente, que se governa por leis de causalidade livre.

Deste carácter racional do homem resulta ser ele um fim em si, o que lhe confere o atributo de pessoa; o homem é, igualmente, um ser *sensitivo, racional* (conhece o bem e o mal, descobre o fim a que foi destinado e as condições ou meios aptos para o atingir), *livre* (escolhe, de entre os fins que pode propor-se, os

(1) *Princ. Gerais*, pp. 13-14.
(2) *Ibidem*, pp. 25-26.
(3) *Fil. do Dir.*, 6.ª ed., Coimbra, 1883, p. IV e § 19.

mais conformes à sua natureza e às circunstâncias concretas em que se encontra e usa, segundo o seu alvedrio, as condições mais convenientes para alcançá-las) e *social* (vive necessariamente em relação com outros homens).

A esta especial natureza do homem no conjunto do universo, corresponde também um fim próprio e individualizado, que Ferrer, seguindo Ahrens, concebe como consistindo no bem, que se alcança pelo desenvolvimento integral de todas as suas faculdades e pela aplicação destas a todas as espécies de seres, segundo a ordem geral e a natureza de cada um em particular ([1]).

5. Krausismo e eclectismo: José Dias Ferreira e Joaquim Maria da Silva

I. O krausismo, na particular feição que Ferrer lhe conferiu, veio a ter assinalável repercussão no nosso ensino público, primeiro na Faculdade de Direito de Coimbra e, depois, através do magistério de várias discípulos do lente de Filosofia do Direito, no Curso Superior de Letras e no ensino liceal, conhecendo também significativa presença nas duas faculdades de Direito brasileiras e contribuindo para configurar o pensamento filosófico de autores tão relevantes como Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1843-1891), como mais adiante se referirá.

José Dias Ferreira (1837-1907), em cuja filosofia os ensinamentos colhidos na corrente krausista se mesclam com algumas teses ou posições especulativas essenciais do «eclectismo esclarecido» de Victor Cousin, foi o primeiro a abordar, criticamente, o pensamento de Ferrer, partindo, contudo, de pressupostos especulativos próximos dos seus.

Porque, tal como o mestre, vê o fundamento do direito na natureza e fim do homem, Dias Ferreira será levado a tratar da problemática antropológica, atribuindo também particular atenção à psicologia e à gnosiologia.

([1]) *Ob.* e *ed. cits.*, vol. I, §§ 5 e 6. Sobre o pensamento de Vicente Ferrer Neto Paiva, ver Cabral de Moncada. *Subsídios* cits., pp. 41-50, «O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva» cit. e «O Idealismo Alemão e a Filosofia do Direito em Portugal», nos *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. I, Coimbra, 1958, Levy Maria Jordão. «A Filosofia do Direito em Portugal», em *O Instituto*, vol I, Coimbra, 1853, António José Brandão, «Um Jurisconsulto Filósofo do Liberalismo Português: Vicente Ferrer Neto Paiva», no *Bol. Min. Justiça*, n.º 4, Janeiro de 1948, Mário Reis Marques, «O Krausismo de Vicente Ferrer Neto Paiva», no *Boletim da Faculdade de Direito Coimbra*. vol. LXVI, 1990, A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 2.ª ed., Lisboa, 2002, e o volume colectivo *Vicente Ferrer Neto Paiva no Segundo Centenário do seu Nascimento, a convocação do Krausismo*, Coimbra, 1999.

Distinguindo no espírito três faculdades principais — *inteligência* ou *pensamento, vontade* e *sentimento* —, o pensador considerará que a primeira, que se exerce através da imaginação, da razão, do juízo, da reflexão, da consciência e da memória, serve para conhecer o bem e o mal, enquanto a segunda se caracteriza pela liberdade, pela causalidade e pela espontaneidade e o terceiro nos incita à realização do bem ([1]).

Quanto ao problema do conhecimento, distinguirá, como os eclécticos, entre as verdades universais ou necessárias e as particulares ou contingentes, considerando como pertencendo à primeira categoria aquelas que não podem deixar de ser de outro modo e as quais residem no espírito de todos os homens, como leis que regem a actividade desse mesmo espírito ou razão, ao passo que as segundas, que podem deixar de ser, ser de outro modo ou começar a ser, são concebidas, pela inteligência humana, a partir dos elementos que a sensibilidade interna ou externa lhe ministra.

De igual modo, afirma a existência, na razão, de duas realidades distintas: enquanto conjunto das verdades absolutas ou região das ideias universais, a razão é impessoal e absoluta e dotada da infalibilidade que lhe advém de ser revelação permanente de Deus à humanidade, que ao homem cabe aceitar como tal; ao lado dela, existe uma razão pessoal, que é a faculdade, dada a cada um de nós, de nos elevarmos ao conhecimento das verdades absolutas, a partir da nossa finitude sempre ameaçada pela falibilidade e pelo erro ([2]).

Passando a considerar a natureza humana, Dias Ferreira acolherá a concepção corrente de que ela é composta de duas substâncias, uma física, sujeita às leis da causalidade necessária, que constitui o ponto de contacto entre o espírito e o mundo exterior, e outra psíquica ou espiritual, as quais coexistem em íntima união e recíproca influência e subordinação, em termos cujo conhecimento ou compreensão transcendem, porém, a capacidade da razão humana ([3]).

A natureza dual do homem confere-lhe especificidade ontológica face ao restante mundo criado, fazendo dele uma síntese do universo, em que o material e o espiritual, o finito e o infinito se fundem harmonicamente, ordenada em função de um fim igualmente específico e superior ao da restante criação, o bem, entendido, tal

([1]) *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, 2.ª ed., Coimbra, 1867, pp. 53 e segs. A primeira edição da obra data de 1864 e reporta-se às lições dadas a partir de 1862, ano em que o autor sucedeu a Rodrigues de Brito na regência da cadeira, que este assegurara, a título provisório e como substituto, de 1858 a 1861. Em 1858, ainda estudante, Dias Ferreira publicara umas *Anotações aos Elementos de Direito Natural* de Ferrer, em que seguia ainda fielmente o pensamento do mestre. Ver Cabral de Moncada, *Subsídios*, pp. 57 e 92, nota 2.

([2]) *Noções*, p. 134.

([3]) *Idem*, p. 165.

como em Krause e Ferrer, como desenvolvimento integral e harmónico de todas as suas faculdades e na aplicação das mesmas a toda a espécie de seres.

Resolvido assim o problema antropológico essencial, cumpre considerar então a própria ideia de bem, o que nos reconduz à ética. Esta, cujo fundamento o pensador verá na ideia de um Deus pessoal, que livremente criou e governa o mundo, na liberdade e personalidade do homem e na imortalidade da alma humana, vem a consistir na ciência do princípio e dos modos de realização do bem em todas as suas espécies e formas, devendo distinguir-se da moral, cujo domínio, mais restrito, é o do estudo das leis que regem a vontade na prática do bem (1).

II. O krausismo, na sua confluência com o eclectismo esclarecido de Cousin e Jouffroy, constitui também o ponto de partida dos *Primeiros Estudos de Filosofia Racional*, de Joaquim Maria da Silva (1830-1915) (2), juntamente com a de Amorim Viana, a mais pessoal, rigorosa e completa formulação que, em meados do século XIX, o pensamento de pendor espiritualista alcançou entre nós.

O objectivo primeiro do jovem filósofo é o exame crítico do saber, visando conhecer a verdade possível ao homem, para este se conhecer a si próprio e ao seu destino final, mantendo-se, porém, dentro do estrito domínio da filosofia, sem invadir o da fé ou da revelação, que, sendo superior àquela, pois começa onde ela acaba, no entanto, a não contradiz, dado não haver oposição entre os princípios de uma e os da outra, que ambos têm em Deus a sua origem e a sua causa.

A verdade, cujo conhecimento é o objectivo de todo o filosofar, pode entender-se em sentido objectivo, como igualdade entre qualquer coisa e o seu tipo, ou em sentido subjectivo, como conhecimento dos tipos das coisas e dessas mesmas coisas e relacionação entre eles, que permita concluir pela sua igualdade ou desigualdade. Sendo assim, deve existir um tipo de cada coisa, que lhe sirva de norma, modelo ou regra, seja invariável e absoluto e tenha existência objectiva e incondicional, independente das coisas criadas. De igual modo, existe a verdade, que está no absoluto, que é a mais perfeita das realidades ou existências objectivas.

Como pode, porém, o homem conhecer a verdade? De diversos modos adquirimos os nossos conhecimentos, quer por uma via directa, ligada imediatamente aos sentidos, quando temos consciência do nosso próprio eu ou obtemos ideias

(1) *Idem*, pp. 136 e 234. Aspecto curioso da ética de Dias Ferreira é o acolhimento da noção, geralmente aceite no pensamento português da época, e a que Amorim Viana em breve dedicará mais sólida e profunda análise especulativa, de que o mal não tem existência real, sendo o bem a suprema realidade. *Op. cit.*, p. 220.

(2) Os *Estudos* foram publicados, em 1863, nas *Memórias da Academia Real das Ciências de Lisboa*, classe de Ciências Morais, Políticas e Belas-Artes, nova série, tomo III, parte I, mas, segundo informação do próprio autor, haviam sido redigidas em 1858 (*op. cit.*, p. 130).

directas ou percepções, quer por forma indirecta, através das ideias reflexas ou concepções. Nenhuma destas vias, contudo, nos faz ascender ao conhecimento do absoluto, do infinito ou do universal, porquanto, através delas, apenas alcançamos noções ou conhecimentos singulares e particulares ou gerais.

Há, no entanto, conhecimentos que não provêm de nenhum dos sentidos, nem são concebidos pela inteligência, como as ideias de bem ou de infinito, que se apresentam como universais e absolutas, e são como que inatas, porque não adquiridas, e se revelam à razão humana, num conhecimento directo e intuitivo.

A razão é, assim, a faculdade pela qual o homem pode descobrir a verdade e conhecer o absoluto, que se lhe revelam e manifestam através do relativo e do contingente, e agir em conformidade com uma e outro. Estes conhecimentos absolutos, de valor universal, sendo a verdade ou condição da verdade, provêm de Deus, o único absoluto.

Por sua vez, estes princípios absolutos, que iluminam o homem neste mundo, por meio das intuições da razão, são também leis reguladoras da criação, nas quais se manifesta a sabedoria divina e se revela a sua verdade, de que uns e outros são forma ([1]).

Importa, porém, para definir com rigor as condições e o valor do conhecimento humano e do seu acesso à verdade, conhecer o próprio homem, enquanto sujeito desse mesmo conhecimento. Neste há, ao lado de um ser material, o corpo, dotado de duas forças, o instinto e a força motriz e organizado à semelhança do mundo orgânico e, como ele, cognoscível através da percepção, um outro ser, de natureza espiritual, uma força resultante do espírito divino, que, constituindo o princípio vital, se conhece pela reflexão e, apesar de uno e simples, é trino nas suas faculdades, sendo dotado do poder de ser afectado pela dor e pelo prazer (sensibilidade), de perceber, conceber, comparar e reter as coisas e suas relações (inteligência) e de intuir imediatamente a causa primária e as leis universais de todos os seres.

A sensibilidade, por sua vez, tanto pode ter por fim as necessidades do corpo ou a conservação do homem, como visar a satisfação das necessidades da inteligência ou o desenvolvimento do homem, como ainda dirigir-se à satisfação das suas necessidades racionais ou à sua finalidade.

O fim do homem procura-o Joaquim Maria da Silva, como os seus mestres krausistas e eclécticos, na origem e natureza do mesmo homem, concluindo, como eles, que o homem foi criado para o bem — sendo Deus, sua origem ou causa primária, o sumo bem, a sua natureza e o seu fim não podem deixar de estar em harmonia com esse bem de origem — e que o seu fim é, igualmente, o bem, en-

([1]) *Op. cit.*, pp. 1-29 e *Elementos de Filosofia Racional e Moral*, Lisboa, 1891, §§ 326-341.

tendido como o seu máximo progresso ou desenvolvimento, subordinado ao máximo progresso ou desenvolvimento da humanidade (1).

Enquanto a sensibilidade é o domínio em que as sensações ou impressões recebidas pelos sentidos desencadeiam como reacção o desejo que, pondo em acção a força motriz, se traduz em actos e movimentos externos, na inteligência a percepção ou recepção da ideia, como último termo da acção dos corpos externos sobre ela, vem a desencadear uma nova acção, a memória, que não só constitui a primeira qualidade da inteligência como é o pressuposto insubstituível da faculdade de comparar ou formar juízos relacionadores de duas ou mais realidades em função da quantidade, da qualidade ou da modalidade.

Os poderes da inteligência, servidos pela potência operadora do interesse, que move as acções do homem no sentido das suas conveniências ou utilidades, estão, todavia, limitados ao reino das coisas finitas, singulares e relativas, do contingente e do mutável, pois não só as concepções intelectuais têm a sua origem nas percepções como ainda os processos de que se serve a inteligência nunca podem alcançar o infinito, o universal ou o absoluto (2).

A estes não podemos ascender através das percepções, que só nos proporcionam conhecimentos singulares e mutáveis como os seres que representam, nem da reflexão que, pela comparação e abstracção, apenas alcança a generalidade, mas unicamente por via da razão, que através da sua potência de intuição, como que olhando dentro de si e do absoluto, nos dá o conhecimento imediato de tais princípios universais, de uma necessidade irrecusável, que ultrapassa tanto o rigor dedutivo como o indutivo.

Estes princípios, que a razão descobre em si, despertada pelas circunstâncias do humano viver, não são só necessários subjectivamente e para a própria razão pois têm realidade objectiva, projectam-se nas coisas e são, verdadeiramente, qualidades ou atributos do próprio ser infinito de Deus.

Destes princípios, assumem decisivo papel na dedução metafísica de Joaquim Maria da Silva os da *causalidade,* do *bem* e do *justo.*

No primeiro, encontra o pensador o fundamento mais sólido para afirmar a existência de Deus e a realidade objectiva dos seres. O eu, ao ser afectado e ao registar modificações cuja causa são outros seres, entidades estranhas a si próprio, é levado a admitir que esses seres, enquanto existentes, hão-de ter uma causa, e assim, ascendendo de causa em causa, chega a uma que delas seja a primária e absoluta origem, que de nenhuma outra dependa e de todas seja a primeira razão de ser.

(1) *Primeiros Estudos,* pp. 30 e segs.
(2) *Op. cit.,* pp. 135 e segs.

De igual modo, para que o eu seja sujeito das modificações que regista e de que ele próprio não é causa, é necessário admitir a existência objectiva de corpos, de outros seres que sobre ele actuam. O atribuir-lhes mera existência subjectiva implicaria, por um lado, impedir toda a generalidade do conhecimento humano, que quedaria limitado à subjectividade de cada sujeito cognoscente e, por outro, a negação do absoluto, na medida em que negaríamos a causa e em que todos os princípios absolutos são dele conexos e dependentes e qualidades dele, do mesmo passo que, ao negá-la, excluiríamos a própria possibilidade de conhecimento do subjectivo ([1]).

Contraposto à unidade e simplicidade da substância divina, o universo apresenta-nos uma multiplicidade de seres diversos, ordenados segundo uma escala ascendente, em que cada classe contém tudo o que achamos na imediatamente inferior e algo mais que a individualiza e a faz superior às anteriores: o elemento orgânico, no reino vegetal, o instinto e a força motriz, nos animais invertebrados, a inteligência, nos vertebrados, a razão, no homem. É, precisamente, esta organização hierárquica do ser que leva a que, por identidade de razão, se deva admitir a possibilidade de existirem seres espirituais superiores ao homem, como a fé nos aponta os anjos e arcanjos, porquanto, sendo Deus imenso e inesgotável nas suas obras e criações, é mais do que probabilidade filosófica — que, no entanto, a filosofia não tem meios de confirmar ou infirmar — que assim como criou tamanha variedade de seres corpóreos haja criado igual ou maior variedade de seres espirituais ([2]).

Por seu turno, o princípio do bem afigura-se a Joaquim Maria da Silva como fim de todo o universo criado, no qual tudo se subordina reciprocamente, o menos ao mais, o inferior ao superior, num caminho ascendente marcado pelo máximo desenvolvimento do indivíduo subordinado ao da sua espécie, através de um processo indefinido, em que, sem saltos nem revoluções, lenta e gradualmente, numa evolução ordenada, se cumpre a lei natural da perfectibilidade.

Se, porém, o bem é o fim do homem e de todo o universo saído das mãos de Deus, o mal não pode conceber-se senão como um facto negativo ou uma ausência de bem, pois, sendo o mal contrário ao bem, admitir aquele seria negar este, sendo absurdo que um princípio seja e não seja ao mesmo tempo ([3]).

Quanto ao princípio do justo, além do fundamento do direito, é um dos mais sólidos esteios da imortalidade da alma. Com efeito, é necessário, para que a justiça divina se exerça, que a alma humana não pereça com a morte do corpo, pois só assim será possível compensar o mérito e o demérito das acções humanas e punir os abusos que o homem faz da sua liberdade.

([1]) *Op. cit.*, pp. 27, 240 e segs.
([2]) *Op. cit.*, pp. 69-70.
([3]) *Op. cit.*, pp. 233-236 e 249-250 e *Elementos*, § 330.

A esta razão uma outra acresce: formando o homem a ideia de imortalidade e aspirando a ela, ou seria mais perfeito do que o Criador, se não fosse imortal, porque concebia algo que aquele não concebera; ou seria Deus impotente, se concebendo também tal ideia, a não pudesse realizar no homem; ou, finalmente, seria cruel, por permitir que o homem concebesse a imortalidade sem que lha houvesse outorgado, conclusões todas elas absurdas por contrariarem frontalmente a perfeição, a omnipotência e a suma bondade que são essenciais atributos do ser divino (1).

A existência do mal e da injustiça, o facto de haver homens que não reconhecem os princípios do bem e da justiça ou a variabilidade da moral nas diversas épocas e nos diferentes povos não serão, porém, evidente sinal do relativismo e subjectivismo de tais princípios?

A resposta do filósofo é decididamente negativa: os princípios do bem e do justo são puros e absolutos; é a inteligência que, pelo conhecimento que deles lhe subministra a razão, conjugada com as noções de factos fornecidos pela observação e pela experiência, tem de proceder à sua aplicação, podendo então errar ou ser mais ou menos perfeita nessa aplicação, ou, arrastada por desejos ou interesses, nem sequer seguir os ditames do bem ou da justiça.

Se os princípios absolutos se nos apresentam com força irrecusável e se, na sua necessidade intrínseca e no modo imediato com que são objecto de intuição racional, trazem a marca definitiva da sua origem divina, vêm a ser então, simultaneamente, *razão de ser* de todo o existente e *razão de crer* no absoluto de que promanam e são manifestação e atributo.

A circunstância de os princípios da razão terem valor absoluto e realidade objectiva não faz com que aquela, como ser espiritual, simples e cognoscente, perca a sua individualidade e o seu carácter pessoal ou se confunda com o absoluto ou com a razão divina que nela é presente pela intuição racional.

A razão humana não é, contudo, apenas potência de conhecimento do absoluto e de acesso imediato e intuitivo aos princípios universais: é também dotada de uma faculdade operadora, de uma potência agente, que leva o homem a obrar em conformidade com o dever e os princípios racionais e absolutos, a vontade.

A vontade, porém, não se confunde ou identifica com a liberdade, a qual, no entender de Joaquim Maria da Silva, não é uma faculdade simples e existente por si, já que as acções humanas podem ter motivos diversos e até opostos, tanto podendo resultar dos desejos da sensibilidade, como dos interesses da inteligência ou dos deveres revelados pela razão. Ao homem, ser superior animado por um princípio espiritual, que o liga ao Absoluto, cabe então ordenar harmonicamente o

(1) *Primeiros Estudos*, pp. 86-88 e *Elementos*, § 354.

desenvolvimento de todas as suas faculdades e toda a sua actividade de acordo com o princípio do bem que a razão lhe revela ser o seu fim, para que, sendo bom, seja livre e, sendo livre, alcance a virtude [1].

6. Joaquim Maria Rodrigues de Brito: metafísica e filosofia da religião

Também discípulo de Ferrer, que substituiu de 1858 a 1861 e a quem sucedeu a partir de 1866, Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), filho do velho lente de direito natural de que nos ocupamos acima (n.º 2), afirmou-se como o mais metafísico dos nossos pensadores de livre inspiração krausista, não só ao basear a sua reflexão numa antropologia filosófica que se funda numa ontocosmologia pluralista, se conclui numa ética espiritualista e se garante por uma teologia racional, como ainda por ter dedicado também a sua atenção reflexiva à filosofia da religião [2].

De acordo com J. M. Rodrigues de Brito, o ponto de partida de todo o filosofar não poderá deixar de ser o estudo da natureza psíquica do homem e das faculdades e leis que regem as suas manifestações, pois delas depende todo o conhecimento de si próprio, do mundo e de Deus a que o homem pode ascender.

Composto de alma e corpo, duas entidades distintas, misteriosamente unidas, que se desenvolvem em meios diferentes e segundo leis próprias das respectivas naturezas, uma espiritual e livre, subordinada a um princípio imaterial, física e determinada a outra, sujeita ao princípio orgânico, o homem ocupa o grau superior na escala ascendente dos seres criados, constituindo um reino próprio, distinto do reino animal pela razão e pelas faculdades do espírito [3].

A alma ou elemento espiritual do homem, assim como se caracteriza por um conjunto de propriedades, em que avultam a unidade, a identidade, a simplicidade, a receptividade e a personalidade, é dotada de certas faculdades essenciais: a *inteligência*, através da qual o homem tem a possibilidade de julgar, afirmando ou

[1] *Primeiros Estudos*, pp. 55-57, 248 e segs.

[2] Quando faleceu, em 1873, Rodrigues de Brito estava a escrever uma *Filosofia da História do Cristianismo* de que, segundo o testemunho de Joaquim António da Silva Cordeiro (*Ensaios de Filosofia da História*, vol. I, Coimbra, 1882, pp. XIII-XV) terão chegado a ser impressas 352 páginas do vol. I, as quais foram depois reproduzidas na revista conimbricense *O Instituto*, nos anos de 1887 a 1891, sendo unicamente com base nesta publicação que poderá hoje conhecer-se o pensamento do malogrado lente de Coimbra sobre um tema que dominou a reflexão portuguesa da segunda metade de Oitocentos. Destes textos saiu recentemente uma edição, com o título de *Filosofia da História do Cristianismo*, Lisboa, INCM, 2004.

[3] *Filosofia do Direito*, 2.ª ed., Coimbra, 1871, §§ 1-8.

negando mentalmente qualquer objecto presente à consciência e de, com base nas sensações recebidas pelos órgãos dos sentidos, nos elementos retidos na memória e nos princípios da razão, ascender ao conhecimento do mundo físico, ideal ou espiritual; o *sentimento*, que lhe permite fundir-se afectivamente com o objecto da sua simpatia; e a *vontade* ou poder de se determinar a si próprio a agir ou deixar de agir de certo modo (1).

É pela razão que o homem atinge o conhecimento, já que as formas ou princípios racionais, enquanto verdadeiras categorias, são leis de todos os seres e leis do próprio espírito, que nele se encontram gravados como ideias inatas, de valor absoluto e necessário, tanto no plano gnosiológico como no domínio ontológico, o que garante a objectividade do conhecimento, apesar de estar vedado ao homem o acesso à essência do espírito, já que, sendo infinito, incompleta é sempre a sua manifestação.

São, igualmente, as formas ou princípios da razão, tanto as de carácter lógico e ontológico — as de ser, necessário, substância, essência, causa, unidade, pluralidade, totalidade, identidade ou infinito — como as de cariz cosmológico — as de espaço, tempo, lei, ordem, harmonia ou criação — como, ainda, as de natureza axiológica — as de bem, beleza ou finalidade — que, por um lado, possibilitam o juízo, o conhecimento, a ciência e a filosofia e o acesso à verdade, e por outro, são fonte da arte e permitem ao homem usar a sua essencial liberdade na realização do seu fim transcendente, contribuindo, do mesmo passo, para a realização do fim superior da criação (2).

Esse fim do homem ou princípio supremo das acções humanas, afirmará Rodrigues de Brito, tal como o haviam feito os seus antecessores, consistir na ideia do *bem*, entendida como realização inteira da sua personalidade, como conquista da perfeição, através do desenvolvimento progressivo e harmónico dessa mesma personalidade, nas suas relações essenciais com a natureza, os outros homens e Deus.

O bem, como fim do homem e lei primordial da sua natureza, impõe à sua vontade o dever de realizá-lo e de se determinar somente em virtude dele. O dever vem, assim, a configurar-se como prescrição do Ser absoluto, imposta ao homem como regra superior e permanente de toda a sua actividade, como um verdadeiro imperativo categórico que obriga e atrai a vontade livre do homem à sua realização, no seu caminho para Deus e para a perfeição (3).

A ideia de Deus ou de Absoluto constitui, deste modo, o fulcro e o fundamento do pensamento filosófico de Rodrigues de Brito que, fiel à sua origem krausista, se apresenta como essencialmente metafísico e como uma teologia racional.

(1) *Idem*, §§ 13-180.
(2) *Idem*, §§ 56-125.
(3) *Idem*, §§ 191-204.

A ideia de Deus ou de Absoluto não deriva, porém, da ideia de finito, pois a perfeição não pode resultar da imperfeição, antes esta só por referência àquela, que encerra todo o ser, pode afirmar-se.

Deus, o infinito, o Absoluto, é um princípio da razão, que a reflexão descobre no mundo finito em que se move: o eu, ao afirmar a própria existência e a dos fenómenos da consciência, afirma implicitamente o Absoluto, como condição objectiva dos seres criados e seu fundamento necessário. Por seu turno, a unidade e a harmonia do Universo, que se manifestam através da multiplicidade e variedade dos seres, e a ordem universal revelada pela regularidade do movimento dos corpos e pelo seu desenvolvimento, tornam uma evidência racional a existência de um ser infinito, necessário e absolutamente perfeito, criador e ordenador do mundo e do homem, em cujo ser se encontra inscrita a sua própria lei.

Do teísmo criacionista de Rodrigues de Brito, que se não afasta, no essencial, da lição da teologia cristã e da metafísica espiritualista tradicional, três importantes aspectos cabe salientar.

Refere-se o primeiro à sua clara admissão do mistério e à sua ideia de que a especulação assenta sempre, necessariamente, sobre princípios indemonstráveis, se bem que não contrários à razão, entre os quais se incluem não só os princípios da própria razão — que não derivam da experiência mas através dela se revelam — como as crenças espontâneas, que constituem princípios objectivos, imediatamente intuitivos.

Respeita o segundo à sua afirmação de que, embora seja inegável a existência do mal, tanto físico como moral, este, no entanto, não tem realidade independente e absoluta, é mera privação de bem, resultante da imperfeição natural dos seres finitos e das falsas relações em que, por via do erro, se colocam entre si ou relativamente ao seu próprio fim.

Finalmente, reporta-se o terceiro à sua crença na imortalidade da alma, fundada na necessidade racional de uma vida futura em que se completem os destinos do homem e sejam reparadas as iniquidades e injustiças da vida terrena ([1]).

Da análise da natureza do homem emerge a noção de bem que no seu ser se encontra inscrita como seu fim e lei do seu desenvolvimento e lhe impõe que, num processo de progressivo aperfeiçoamento, obra da sua vontade livre iluminada pela luz da razão, se realize, desenvolvendo harmonicamente todas as suas faculdades, tanto físicas como espirituais, contribuindo, assim, igualmente, para o bem dos seus semelhantes e para a realização do bem universal.

A realização do fim do homem queda, contudo, dependente de três condições essenciais, referentes a cada uma das relações fundamentais da sua natureza: a da

([1]) *Idem*, §§ 100, 142, 144 e 235-244.

utilidade, que guia o seu trabalho e a sua acção sobre as forças da natureza física, dando lugar à esfera industrial da sua actividade; a do *direito*, que regula as relações entre os homens na sua objectividade, de modo a que a acção de cada um seja conforme ao bem geral dos restantes, constituindo a esfera social ou jurídica da sua acção, e a da *moral*, dirigindo as intenções da vontade em vista do bem absoluto, para que a sua actividade seja produto de uma intenção pura e conforme à lei prescrita por Deus ao homem. Daí que toda acção humana deva ser, simultaneamente, útil, justa e moral, isto é, condição de vida individual, social e moral (1).

Entendendo que a sociedade é o estado natural do homem, Rodrigues de Brito revela, na noção de sociedade que perfilha, um dos tópicos basilares da sua metafísica e de todo o nosso pensamento de inspiração krausista posterior ao individualismo de Ferrer: a noção de *organismo*, que constitui a pedra angular da sua ontologia, já que no entender generalizado da escola, o eu, o mundo, Deus e a sociedade constituem verdadeiros organismos. Com efeito, a sociedade não pode conceber-se como uma simples aglomeração de homens, justapostos uns aos outros, reunidos por hábito ou por acaso, e mais ou menos relacionados uns com os outros, devendo, antes, considerar-se como um autêntico organismo, em que cada indivíduo desempenha uma função especial, concorrendo e cooperando para aumentar a riqueza geral e o bem-estar de todos, vivendo, como personalidade individual, uma vida própria, mas dependente da vida social.

O teísmo criacionista que, como acabamos de ver, é o fundamento metafísico do pensamento de Rodrigues de Brito, e o decidido impulso ético que perpassa toda a sua filosofia e o levam a ver na *reciprocidade* ou *mutualidade de serviços* o princípio do direito, conduziam, naturalmente, a sua reflexão da Filosofia do Direito à Filosofia da Religião, tendo, no entanto, a morte prematura impedido o pensador de dar à sua meditação sobre o cristianismo uma forma tão acabada como aquela que dedicara à realidade jurídica.

Integrando-se na corrente de pensamento que, a partir do início da segunda metade do século XIX, sujeitou a rigorosa e exigente análise racional os dogmas fundamentais do cristianismo, iniciada por Pedro de Amorim Viana, nas páginas da revista portuense *A Península* (1852-1853) e prosseguida, depois, por três pensadores que sofreram assinalável influxo universitário do magistério de Rodrigues de Brito — Teófilo Braga, Cunha Seixas e Antero de Quental —, a reflexão do lente conimbricense, na parte que nos é acessível hoje (2), revela-se como a que mais próxima se encontra da ortodoxia cristã e com cujas verdades essenciais se identifica.

(1) *Idem*, §§ 211 e segs.
(2) *Filosofia da História do Cristianismo.*

O ponto de partida da consideração filosófica da religião de Rodrigues de Brito é o de que a ideia de Deus ou a noção de divindade é o pensamento primordial de todas as civilizações, de que «a determinação do ideal da vida humana, e da religação do homem com Deus, deriva sempre da concepção religiosa de que as instituições sociais se alimentam constantemente», ideia à qual, no pensamento do lente de Coimbra, aparece associada a de que, em todos os povos da antiguidade, houve crenças messiânicas, as quais outra coisa não significariam do que a esperança na transfiguração do homem segundo o espírito e a verdade, já que a apropriação da verdade por via do conhecimento e da ciência poderia reconduzir o homem a Deus, restituir-lhe a unidade e harmonia da sua consciência e elevá-lo, como pessoa, à sua máxima dignidade.

Para libertar o homem da absorção no seio do ser infinito ou da natureza, que o paganismo representa, era necessário que, para além das lutas e divisões entre as raças, os povos e os indivíduos, se erguesse um novo e superior princípio de unidade e harmonia, simultaneamente moral e jurídico, «que abrisse mais largos horizontes à actividade humana e, penetrando essencialmente em todas as formas da vida social, se vivificasse no seu desenvolvimento», numa palavra, era preciso que à religião da natureza, constituída pelo paganismo, nas suas múltiplas formas, se substituísse a religião dos espíritos, de modo que o homem, afirmando-se na sua consciência como espírito, pudesse aproximar-se, sem desfalecimento, daquela perfeição absoluta que é Deus.

Ora, no modo de ver do mestre conimbricense, foi Jesus Cristo quem, completando a revelação do Deus-espírito de Moisés, proclamou a todos os povos do mundo que a personalidade individual é a unidade suprema da vida humana, sendo a fraternidade em Deus o meio de a realizar na existência terrena, desta forma se reconciliando, numa nova relação ou religação religiosa, as duas personalidades até então separadas, o Deus-espírito e o homem-espírito.

Era por isso que Rodrigues de Brito não hesitava em afirmar que Jesus Cristo era a concretização real do espírito absoluto e, nessa medida, era realmente Deus ou uma pessoa divina, o Deus-homem que, pelo seu sacrifício, reconcilia o homem com Deus, a fonte da graça para todo aquele que, desejando alcançar a absoluta perfeição, procura objectivar-se, como personalidade, nas relações essenciais da sua vida na Terra e realizar nela a fraternidade.

Reforçando esta ideia, Rodrigues de Brito aditava que só concebendo a divindade como espírito criador seria possível compreender o homem e a humanidade no que têm de mais valioso, a personalidade e a fraternidade que une os homens e os aproxima do ser divino. Por outro lado, como notava o nosso sério pensador, o espírito divino só no homem se manifesta, porquanto apenas ele revela o abso-

luto e o divino e unicamente a natureza humana é a representação ou a manifestação da essência do espírito.

Coerente com a sua afirmação de que Jesus Cristo é verdadeiramente Deus, Rodrigues de Brito procurou mostrar que a doutrina do cristianismo é igualmente verdadeira, neste ponto se afastando das posições dos outros especulativos portugueses seus contemporâneos que, em diversa medida e com diferentes argumentos, contestaram alguns dos seus dogmas essenciais, ressalvando, contudo, a sublimidade da sua doutrina moral.

Para o nosso jusfilósofo, a verdade do cristianismo seria demonstrada pela psicologia à luz dos princípios da razão, pois só ele exprime a aspiração pura da consciência e logra satisfazer todas as necessidades da vida. Por outro lado, porque as leis da consciência são as mesmas leis da história, sendo esta sempre o reflexo da consciência humana, a história, nos factos que regista, confirma ser o cristianismo a única verdadeira religião da humanidade.

A vida do espírito tem dois momentos, o da *espontaneidade*, que afirma os objectos, na sua objectividade e em todas as condições da sua existência e na totalidade das suas determinações, através de actos complexos, mais ou menos obscuros e confusos, de que se alimenta a crença, e a *reflexão*, que permite aclarar os mesmos objectos na sua ideia fundamental e nos elementos que os constituem, subministrando-lhe certezas.

Consideradas no domínio religioso, tendo embora ambas o mesmo objecto — a relação que prende ou religa o homem a Deus —, diferem no ponto de partida e nos processos a que recorrem, pois, enquanto a espontaneidade se contenta com a crença e se apresenta sob a forma de autoridade, a reflexão exige a certeza, que é um acto da própria consciência.

Advertia, porém, o lente de Coimbra que a reflexão não altera nem modifica as doutrinas religiosas, uma vez que, porque penetra apenas até onde chega a luz da razão, unicamente lhe é dado esclarecer os dados fornecidos pela espontaneidade e criticá-los nas condições da sua legitimidade, convertendo o que era apenas crença em verdadeira certeza. Deste modo, visto que a reflexão não cria a verdade, não pode, legitimamente, negá-la ou pô-la em dúvida, do que resultaria, então, no entendimento de Rodrigues de Brito, que não só não haveria qualquer incompatibilidade entre a crença espontânea e a certeza racional, como esta, aclarando as doutrinas religiosas, contribui, de forma decisiva, para a sua difusão e para lhes conferir mais sólido esteio no espírito dos fiéis.

Assim, o cristianismo não só não deve recear que as verdades da sua doutrina sejam consideradas à luz da razão, como carece da ciência para que ela esclareça e afaste os preconceitos dos povos, revele os segredos da natureza e, ampliando pela ideia a acção humana, dê a conhecer a sua doutrina a todos os homens. Daqui

concluía o nosso pensador que «a psicologia, a teodiceia, a moral e o direito são elementos necessários ao cristianismo: a forma espontânea encerra-os implicitamente e a reflexão demonstra-os» (1).

7. Difusão e influência do espiritualismo de inspiração krausista

I. Se Ferrer, Dias Ferreira e Rodrigues de Brito foram as figuras mais relevantes do nosso krausismo filosófico-jurídico e aqueles que maior carácter sistemático lhe conferiram, na regência da cadeira de Filosofia do Direito na Universidade de Coimbra, cumpre não esquecer outros autores do mesmo período, que a esta corrente de pensamento deram importantes contribuições, com especial relevo para António Costa Lobo (1840-1913) e para o seu livro *O Estado e a Liberdade de Associação* (1864) e, num plano de menor destaque, Levy Maria Jordão (1831-1875), que procurou consagrar as concepções krausistas no projecto de Código Penal de 1864, Martens Ferrão (1824-1895) ou João de Pina Madeira Abranches (?-1883).

Por outro lado, através de Ferrer e de Levy Maria Jordão, não foi pequena nem irrelevante a influência que o pensamento dos nossos krausistas veio a ter na redacção final de alguns preceitos do Código Civil de 1867, se bem que não haja logrado afectar o pensamento legislativo do seu autor nem o essencial da visão filosófico-jurídica que o inspirou.

Mais decisivas e menos atendidas foram, porém, as repercussões que a corrente krausista e, de modo especial, o magistério de Ferrer e de Rodrigues de Brito tiveram em pensadores como Cunha Seixas, Antero ou Faria e Maia, para não falar já nos evidentes e confessados elementos krausistas presentes no pensamento do jovem Bruno da *Análise da Crença Cristã* (1874).

O sistema pantiteísta, que Cunha Seixas formulou na sua obra especulativa, situa-se, claramente, na continuidade da tradição krausista coimbrã de Ferrer e Rodrigues de Brito, de que, pode dizer-se, constitui um original e pessoal prolongamento e desenvolvimento, convergindo ou coincidindo com ele em aspectos essenciais, como a orientação ontognosiológica geral, a concepção do Absoluto, o processo triádico do movimento do ser e do pensar, o problema do mal ou da imortalidade da alma ou o conceito de direito e o seu fundamento na natureza humana.

(1) *Fil. Hist. Crist.*, ed. cit., p. 57. Ver A. Braz Teixeira «Joaquim Pais Rodrigues de Brito: Da Filosofia do Direito à Filosofia da Religião», prefácio à ed. de *Fil. Hist. Crist.*, pp. 9-23.

Apresentando-se como uma renovada expressão do espiritualismo, o pantiteísmo assentava na intuição primeira de que «Deus está em tudo», o que o distinguiria tanto do panteísmo como do panenteísmo de Krause, segundo o qual «tudo está em Deus», sendo, porém, dele distinto.

Admitindo, como ponto de partida da sua ontognosiologia, a ideia de Ser, como raiz subjectiva e objectiva do pensamento, e aceitando a correspondência e perfeita adequação entre as categorias do pensamento e as da realidade, o pantiteísmo vinha a traduzir-se num pluralismo monadológico, num dinamismo triádico — cujos momentos essenciais eram o *Ser*, a *manifestação* e a *harmonia* — e numa teleologia do bem, que se projectava no plano antropológico e se garantia e fundamentava num pensamento de Absoluto ([1]).

Se a relação de pantiteísmo de Cunha Seixas com o krausismo, na versão que lhe deram Ferrer e Rodrigues de Brito, por evidente e expressamente assumida pelo inditoso autor das *Lucubrações históricas* (1885), não sofre contestação, já no que respeita a Antero têm sido, em geral, desatendidos o decisivo influxo que o seu percurso especulativo recebeu do segundo dos lentes conimbricenses acima referidos e as notáveis convergências entre o seu pensamento de juventude e a síntese filosófica a que chegou na maturidade e as posições filosóficas do propugnador da mutualidade ou reciprocidade de serviços ([2]).

Na verdade, não só dois dos mais valiosos e promissores escritos especulativos da época de Coimbra do jovem bacharel açoriano, *O sentimento da imortalidade* (1865) e *Espontaneidade* (1866), coincidem, em grande parte do seu conteúdo, com as soluções e os argumentos que, sobre estas matérias, se encontram expostos na *Filosofia do Direito*, de Rodrigues de Brito ([3]), como são, igualmente, nítidas e evidentes as convergências entre o mestre e o discípulo em matéria social, designadamente a concepção orgânica da sociedade, por ambos perfilhada, a decisiva importância atribuída à noção de associação e a ideia de que o trabalho é a única base justa do valor, pelo que o preço só será legítimo quando corresponder directamente àquele ([4]).

Mais importantes e surpreendentes são, porém, as relações, afinidades e convergências entre o pensamento filosófico de Rodrigues de Brito e do Antero da última fase, de entre as quais avultam a concepção da psicologia como ponto de

([1]) Cf. A. Braz Teixeira, «O Pantiteísmo de Cunha Seixas», na *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo LI, fasc. 3-4, Braga, Julho-Dezembro de 1995, pp. 427-460.

([2]) «Raízes krausistas do pensamento de Antero» (1991), em *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, 1993, pp.155-163 e «O primeiro estádio da filosofia anteriana», nos *Estudos Anterianos*, n.º 2, 1998.

([3]) Cf. §§ 47, 173 e 240-241.

([4]) Rodrigues de Brito, *op. cit.*, §§ 218, 224 e 258 e 345 e segs. e Antero, *Prosas sócio-políticas*, Lisboa, ed. Joel Serrão, 1982, pp. 128, 411 e 418.

partida da filosofia, o primado ontognosiológico da ideia de ser — que Cunha Seixas, igualmente, acolherá — a ideia da racionalidade do mundo, análoga ou correspondente à razão humana, cujas leis ou categorias coincidem ou são equivalentes às que regem a realidade objectiva e o papel activo e criador do espírito em todo o processo cognitivo, a concepção pluralista e ascendente da natureza e da realidade, a essencial articulação entre a determinação e a condicionalidade no processo do agir, a noção de bem como fim do homem e lei da sua natureza, a intrínseca relação entre o bem e a liberdade e a determinação racional desta, o entendimento do mal como mera privação de bem e como algo que, em si, não tem existência independente e absoluta, a concepção da santidade como ideal da moralidade e conformidade da vontade com a lei moral, a visão do Absoluto como ideal ou primeiro princípio da razão e o profundo anseio religioso e o acento místico que caracterizam a atitude especulativa de um e do outro.

Coetâneo, conterrâneo, amigo e convivente de Antero, Francisco Machado de Faria e Maia, se bem que pense, tal como o malogrado autor das *Tendências* e os mestres krausistas de ambos, que o ponto de partida do filosofar é o estudo dos fenómenos da consciência, orientar-se-á no sentido de um monismo pandinamista, de um evolucionismo voluntarista e de um determinismo imanentista, com base no qual desenvolverá a sua valiosa reflexão filosófico-jurídica.

Apesar de a sua atitude especulativa se apresentar como de expressa e dialéctica oposição à dos seus predecessores krausistas, acaba por ser decisivamente condicionada pelo modo como eles haviam entendido e formulado o problema da Filosofia do Direito, ao reconduzi-lo à *determinação* e *desenvolvimento* da ideia de direito.

Vendo na vontade a origem da ideia de justiça e na consciência o fundamento imanente do direito, que distingue da moral, concebendo aquele como relação entre vontades e não como condição para um fim, o jusfilósofo açoriano opõe-se, declaradamente, à ideia de mutualidade ou reciprocidade de serviços de Rodrigues de Brito, que considera categoria própria do mundo económico, inadequada ao domínio jurídico, vindo, afinal, embora com diferente fundamento e diverso conteúdo, a restaurar a doutrina do *neminem laedere* acolhida por Vicente Ferrer.

Por sua vez, o jovem Bruno que, aos 17 anos, deslumbrado pela *Defesa do racionalismo*, de Amorim Viana e nutrido de deísmo francês, de Rousseau e de Voltaire, apressadamente lidos e superficialmente entendidos, ingenuamente se propôs efectuar a *Análise da crença cristã* (1874), se bem que denote já evidentes e mal assimiladas influências evolucionistas e naturalistas, proclamava-se espiritualista, numa linha que denunciava clara filiação krausista, como, quando, citando Tiberghien, afirmava que todos os homens têm um fim a cumprir na criação, o de praticar os deveres morais e de conservar a dignidade da sua natureza,

realizar a sua essência na vida, conhecer, amar e respeitar o seu espírito e o seu corpo, desenvolvendo cada um deles segundo o seu ser próprio (1).

Caberia, ainda, considerar a influência que, através de Levy Maria Jordão, Jaime Moniz e, em menor medida, de Sousa Lobo, o krausismo exerceu no ensino filosófico do Curso Superior de Letras, entre 1862 e 1877 (2), assim como a sua dominante presença no ensino secundário de Filosofia até ao início da década de 90, através dos compêndios de A. Ribeiro da Costa (3), Alves de Sousa (4) e Pedro A. Monteiro (5), situação que concitou a animosidade da ascendente corrente positivista, bem expressa no artigo sobre «A Filosofia nos liceus» que, em 1883, Teixeira Bastos publicou no primeiro número da *Revista de Estudos Livres*, último órgão do movimento, cuja direcção portuguesa compartilhava com o seu mestre Teófilo Braga.

II. Também no Brasil o pensamento krausista português encontrou assinalável eco, no ensino filosófico do Direito nas Faculdades de São Paulo e de Olinda-Recife.

Assim, na segunda metade da década de 40 de Oitocentos, Amaral Gurgel (1797-1864), professor da mesma geração de Ferrer, na regência da cadeira de Direito Natural que, na Academia Paulista, integrava o elenco de disciplinas do 1.º ano jurídico, adoptou os *Elementos de Direito Natural*, do lente português, na versão renovada pelo contacto com as doutrinas krausistas. Esta primeira vigência do krausismo na Faculdade de Direito de São Paulo traduziu-se na superação ou na eliminação, no ensino do Direito Natural ou da Filosofia do Direito, de uma atitude de recorte sensista que, no plano filosófico mais geral, seria consumada pelo espiritualismo de Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e pelos adeptos da filosofia ecléctica.

Trinta anos depois, reagindo agora contra a versão demasiado individualista que Ferrer dera à doutrina de Krause, procurando conciliá-la com o pensamento ético kantiano, em nome da fidelidade ao mesmo Krause, João Teodoro Xavier de Matos (1828-1878), na *Teoria Transcendental do Direito* (1876), e Galvão Bueno (1834-1883), nas *Noções de Filosofia acomodadas ao Sistema de Krause* (1877), afirmam-se claramente adeptos de uma concepção social do direito, em muito semelhante à que, dez anos antes, em Coimbra, fora propugnada por J. M. Rodrigues de Brito e A. Costa Lobo. Enquanto Galvão Bueno o define como «o complexo das condições dependentes da vontade de outrem, e necessárias à realização do fim integral

(1) *Op. cit.*, pp. 243, 290 e 294.
(2) Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras*, pp. 148-152.
(3) *Curso Elementar de Filosofia*, 1866 e 1879.
(4) *Curso de Filosofia Elementar*, 1871.
(5) *Compêndio de Filosofia Racional*, Lisboa, 1881.

assinado ao homem pela sua natureza», vinculando-o à justiça e qualificando-o expressamente como *direito social* (1), Xavier de Matos entende ser destino do direito o garantir as «condições da existência e desenvolvimento da vida», cabendo-lhe ser «um princípio de acção e de cooperação recíproca, que aproxima a espécie humana, estreita os vínculos sociais, cimenta e fecunda o espírito de sociabilidade» (2).

Por sua vez, quanto à Faculdade de Direito de Olinda, criada em 1827 e transferida para o Recife um quarto de século mais tarde, recebeu, igualmente, directa influência do compêndio de Ferrer, que nela foi adoptado desde meados da década de 40 do século XIX até 1862, registando uma vigência paralela, se bem que menos longa, do que aquela de que gozou na capital paulista, podendo ainda admitir-se que a ela não haja sido inteiramente alheia a reflexão filosófico-jurídica de Tobias Barreto (1839-1889) e Sílvio Romero (1851-1914) (3).

(1) Cf. António Paim, «O Krausismo Brasileiro», em *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, n.os 5-6, Janeiro-Dezembro de 1988.

(2) Cf. A. Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, *ed. cit.*, pp. 120-133.

(3) Cf. A. Braz Teixeira, *op.* e *ed. cits.*, pp. 102-119.

Capítulo Dois

O racionalismo crítico de Amorim Viana

Manuel Cândido Pimentel

1. Um pensador heterodoxo

Figura controversa do século XIX, Pedro de Amorim Viana nasceu na cidade de Lisboa a 21 de Dezembro de 1822. Feitos os estudos secundários no colégio luso-brasileiro D. Pedro de Alcântara (Paris), onde lhe despertaram os primeiros interesses pela ciência e a filosofia e colheu as primícias de grego, latim e línguas modernas, matriculou-se na Universidade de Coimbra, em 1842, formando-se em Matemática (1848). Foi professor de Filosofia Racional e Princípios de Direito Natural no Liceu Nacional de Lisboa, segundo atesta uma carta régia de 24 de Dezembro de 1850, ano em que também concorreu à vaga de Matemática na Academia Politécnica do Porto. Vencido este concurso, fixou-se no Porto, em Maio ou Junho de 1851, cidade de onde sairia, por 1883-1884, já lente jubilado daquela Academia, para Setúbal, saída a que não deve ser alheio o seu estado de saúde, vítima que foi, em 1881, de um acidente cerebral. Em Setúbal residiu possivelmente até 1894, passando depois a Lisboa, aqui falecendo com a idade de 79 anos, a 25 de Dezembro de 1901.

Exercitou a pena de publicista na Imprensa Nacional, num rasto vivo de inteligência preocupada com assuntos científicos, filosóficos, teológicos, históricos, culturais, sociais e políticos, o que não só lhe consolidou a fama de matemático, filósofo e teólogo heterodoxo, mas contribuiu para cimentar-lhe o epíteto de «o Newton português», reconhecimento contemporâneo da sua habilitação e inclinação para as ciências, de que deu testemunho na erudição dos seus escritos, entre os quais se devem contar os estritamente científicos como «Evolução em série dos co-senos e dos senos dos arcos múltiplos» (1864) e «Demonstração do teorema de M. Vilarceau sobre o Toro» (1879), publicados em *O Instituto* e no *Jornal de Ciências Matemáticas e Astronómicas*, respectivamente.

De 1852 é o seu extenso escrito filosófico «Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon», iniciado no número 1 de *A Península* e continuado nos posteriores até 1853. Revela-se o filósofo, unido aos seus conhecimentos de História da Filosofia, de Economia Política e das ideias socialistas, no juízo sobre as concepções lógicas, metafísicas e económico-políticas de Proudhon, acusando-lhe exageros de visão, limitações de método e deficiências de raciocínio. A consideração inicial de ser Proudhon, «incontestavelmente», «uma das mais poderosas inteligências» que «se têm distinguido em França» (1), não faz prever o diamante da crítica que reluzirá linhas seguintes, após a observação de que «por detrás da magia» da «linguagem sedutora e do tecido» da «inextrincável dialéctica» do pensador francês «não há senão o vazio de um cepticismo amargo e o escárnio de um cinismo especulador» (2). Sinteticamente atenderemos aos aspectos metafísicos desta investida, ordenados aos propósitos de desenvolvimento do presente capítulo.

O julgamento forte de Viana começa por incidir sobre a lógica serial de Proudhon. Comprometida nas tendências do empirismo e do racionalismo, mas já na contradição delas optando pela primeira em desprimor dos altos serviços que a segunda presta ao conhecimento, a lógica proudhoniana é consequência natural da verbosidade do seu autor ou da sua paixão pelas explicações paradoxais. Quer no ponto de vista gnosiológico quer no metafísico, a antinomia, que a lógica serial suporta, carece de evidência — ela é, sem mais, a *lei primitiva da razão* (3), assim afirmada sem recurso a nenhuma demonstração, proposta apenas como uma exigência do pensamento, uma lei que se afiança irrecusável e que imperiosamente se impõe ao espírito.

Pretende Proudhon, estribando-se contra a causalidade, ainda a da axiomática kantiana, que o fenomenismo não é senão as linhas de sucessão de factos e que a única lei, a que rege essa sucessão, é unicamente a lei da série. A serialidade, interrogada no estatuto judicativo, não é mais do que a associação e a progressão das ideias «em grupos naturais», comenta o pensador, mas como «os processos gerais de que se serve o espírito na aquisição dos conhecimentos são *uma série de juízos*», «a única vantagem» que a série poderia oferecer seria «a de servir de guia ao espírito, na escolha que deve fazer das ideias que se lhe apresentam, para conseguir chegar a uma certa verdade» (4). Ainda aqui a *série* se mostra impotente como instrumento cognitivo, pois que, para que alguma coisa fosse, precisava

(1) Amorim Viana, «Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon», in *Escritos Filosóficos*, compilação, fixação do texto e nota prévia por António Carlos Leal da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 13.

(2) *Ibidem*.

(3) Cf. *ibidem*, p. 35.

(4) *Ibidem*, pp. 30-31.

Proudhon de ter derivado os grupos naturais de um princípio racional, não da experiência, de onde efectivamente saem.

Assim se acusa a Proudhon a falibilidade de um critério que recusou, da parte da razão, os princípios categoriais que, como na lição de Kant, regem os fenómenos, rejeição que bem mostra como no filósofo francês as linhas paralelas das ideias e dos factos não extravasam o domínio do empírico. A experiência por si só «é impotente a constituir a ciência», de onde não seja de estranhar que são arbitrários os grupos naturais e «as fórmulas que os exprimem» ([1]). A razão proudhoniana acaba no que ela mesmo é: reduzida a uma «série de proposições evidentes». Despojando-a de «toda a força interior» que lhe vem dos princípios, foi para a experiência como a fonte exclusiva do conhecimento humano que Proudhon se conduziu, caindo «no mais torpe e grosseiro nominalismo» ([2]).

As teses que aqui polemizam são as de Viana. Deixam entrever o espiritualismo de fundo, característico do pensamento expresso, catorze anos depois do texto que consideramos, na sua obra maior, *A Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (1866). Ao dito *nominalismo grosseiro* de Proudhon opõe o bem definido móbil do realismo da ideia, na esteira da tradição platónica e cartesiana, que irá, na doutrina do conhecimento erguida na *Defesa*, corrigir os excessos de transcendentalismo das categorias kantianas, repondo no transcendente a verdade que lhes é fundamental, a sua origem divina. Da inexistência de uma instrução do raciocínio pelas causas deriva o capricho das séries; na consequência extrema deste capricho, a supressão de Deus, a queda no ateísmo ([3]). De facto, o *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère* não só se inicia com *o problema de Deus, o grande desconhecido,* mas tomando o ser divino por uma *hipótese* ou instrumento dialéctico necessário ao conhecimento da História, do Homem e do Progresso, espoliando-o da noção de absoluto, persegue os traços de uma divindade que acaba por ser apenas o infinito, não mais do que a antítese do ser finito, a primeira fase da ideia evolutiva que se revela ao senso comum. O aperfeiçoamento humano, consistindo na negação progressiva de Deus, gradualmente some a ideia de ciência e vida divinas, até completar-lhe a abolição ([4]).

A filosofia de Amorim Viana contém uma defesa cerrada da ideia de Deus como necessária ao estudo do mundo e da existência, e ainda que a inteligência humana não possa penetrar na intimidade da inteligência divina, é da sabedoria da divindade que descendem os fundamentos da ciência humana e a presença dessa sabedoria explica a ordem do cosmo e a racionalidade das suas leis. A orien-

([1]) *Ibidem*, p. 31.
([2]) *Ibidem*.
([3]) Cf. *ibidem*.
([4]) Cf. *ibidem*.

tação para a defesa da existência de Deus na «Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon» manter-se-ia definitiva no pensamento do filósofo, e concertadamente nesse texto notava que, no seu todo, a metafísica antinómica de Proudhon se resume na contradição com a ausência de uma inteligência suprema, a única que poderia superiormente resolver as antinomias, já que é para Deus, postulado da nossa razão, que as ideias de multiplicidade e de unidade ou de matéria e espírito sinteticamente se orientam, pelo que as fases antinómicas de uma ideia, por exigência ultimante de unidade, nos conduzem à ideia superior de ser absoluto, isto é, ao verdadeiro Deus ([1]).

Aspecto a realçar na crítica ao sistema proudhoniano é o repúdio do positivismo, «deplorável doutrina» ([2]) que também Proudhon abraçou, e contra a qual, incluindo os naturalismos, os empirismos e os materialismos, desde os seus primórdios reflexivos se ergueu Viana, sempre firme na necessidade da existência de Deus para o conhecimento, zeloso na ilustração das ciências do cosmo pelos princípios metafísicos, como o esboça em «A física e a metafísica» (1878), penitente defensor das relações da filosofia com a moral e a religião, do pensamento com a fé e o sentimento moral e religioso, numa orientação de base racionalista, teologicamente deísta, que repudiaria a dogmática católica e denegaria a possibilidade do milagre e da profecia, cujos traços começou a manifestar em força, feita a excepção ao artigo sobre Proudhon, no conjunto de textos que estampou, pelos mesmos anos, em *A Península.*

De entre eles é de assinalar o intitulado «Do Papa e do seu poder temporal» (1852). Motivou a defesa ultramontana de Camilo Castelo Branco, entretanto jovem redactor do semanário católico *O Cristianismo,* no ataque, a que também se uniu o periódico *O Cronista,* à perfídia intelectual de Viana, a grave ofensa do heresiarca aos valores instituídos do catolicismo e representados no Sumo Pontífice. Camilo, menos dotado para os voos especulativos em matéria de Filosofia e Teologia, conhecedor pouco profundo da História Eclesiástica e da Dogmática, sofreu o rebate de Viana em «Aos dois extremos: *O Cronista* e *O Cristianismo*» e «Última resposta aos defensores do poder temporal dos Papas». Não se limitou Amorim Viana a assinalar as falhas conceptuais e de História do seu contraditor, pôs-lhe a nu as interpretações tendencialmente heréticas, resultantes daquelas falhas, e de uma deficiente compreensão da ortodoxia.

O problema, como muitas vezes sublinhou Viana, não estava em negar a autoridade do Papa em assuntos espirituais, antes dizia respeito ao seu poder temporal, a saber se do gládio secular advinham ou não vantagens para a religião. Não

([1]) Cf. *ibidem*, p. 28.
([2]) *Ibidem*, p. 77.

«neguei a utilidade do primado do papa», não «pretendi desconhecer a conveniência de serem regeneradas as instituições civis pelo espírito da religião», insistia, o que «unicamente sustentei foi que o poder temporal era um estorvo à influência [espiritual] do clero e do papa sobre as nações da cristandade» ([1]). Reconhecia até que a soberania espiritual era consequência natural do poder que Cristo outorgou a Pedro. Porém, para que por essa soberania reinasse a Igreja em dignidade e seriedade sobre os povos, necessário era a renúncia aos negócios temporais, pelo que assim propunha o regresso do Papa, da Cúria Romana e de toda a hierarquia a um cristianismo puro, excelso na virtude e na humildade, tão despojado do culto das riquezas materiais como das concupiscências do século.

Os artigos «A divindade de Jesus: Fragmento de um livro inédito» (1852), «Conferências do Padre Ventura» (1852) e «Dos milagres» (1853) formam, com os três textos da polémica contra os defensores do poder temporal dos papas, um importante núcleo onde Amorim Viana antecipa a profícua reflexão sobre as relações da razão com a fé, de forma sistemática trabalhadas na *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, obra que, publicada no Porto, em 1866, tanto perturbou a inteligência instalada no burgo portuense. Por falta de ilustração filosófica e teológica, não saiu esta a pugnar pelas verdades católicas, pelo menos no mesmo tablado teórico em que o livro de Viana se inseria e, em verdade, impunha ser discutido, antes se moveu no sentido de o incluir no *Index Librorum Proibitorum*, o que sobreveio no mesmo ano da sua edição. Do que aconteceu fizera já o filósofo diagnóstico no primeiro artigo que, em 1852, dirigiu a Camilo: o «estado de desprezo e prostração em que nesta nossa terra jazem os estudos filosóficos e teológicos» é tal, que «uma obra que discutisse as mais graves questões de metafísica, os dogmas mais essenciais da religião, não encontraria leitores e permaneceria no mais completo esquecimento, por mais profundos que fossem seus raciocínios, por mais bem deduzida que fosse sua argumentação» ([2]).

Embora a *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* não houvesse mergulhado no esquecimento — influenciaria sobretudo o pensamento de Sampaio Bruno e, por mediação deste, atingiria as gerações futuras —, verdadeiro é que não encontrou leitores à altura, nem entre os que, como católicos, tinham a obrigação da contra defesa, nem entre os que, na região oposta à daqueles, mais parentesco teriam com Viana, sendo, pois, de estranhar o silêncio sobre ele dos principais mentores da Geração de 70, Antero de Quental sobretudo, com o qual, como teremos oportunidade de ver, evidentes afinidades tem o pensamento de Amorim Viana, omissão

([1]) *Idem*, «Última resposta aos defensores do poder temporal dos Papas», in *Escritos Filosóficos*, *op. cit.*, p. 119.
([2]) «Aos Dois Extremos: *O Cronista* e *O Cristianismo*», *ibidem*, p. 95.

incompreensível também porque o racionalismo crítico de Viana contém elementos referenciáveis ao período epocal em que surgiu e, em particular, ao iconoclastismo religioso de Antero, nos exemplos de «A Bíblia da Humanidade de Michelet» (1855) e a «Defesa da Carta Encíclica de Sua Santidade Pio IX contra a Chamada Opinião Liberal» (1865).

Atraída para uma concepção de religião ideal, depurada de toda a fantasia, mito e rito, ícone e dogma, a *Defesa do Racionalismo* impõe por indispensável a distinção básica da *fé implícita*, inactual ou habitual, e da *fé explícita* ou actual. Se a segunda, nos pressupostos do racionalismo de Viana, é a fé ilustrada, que matricialmente comunga da razão e age sobre a inteligência, compartindo com esta o movimento para a compreensão dos princípios, a primeira é a fé vulgar, do senso comum e dos teólogos dogmáticos, a que soçobra na superfície dos ritos, que se nivela, ausente da interioridade e da consciência, no encantatório das fórmulas rogativas e no aparato das exterioridades, que se persuade sem se interrogar e procurar, que cegamente adere à crença e à força persuasiva da tradição. Ao distingui-las, Amorim Viana gera a crítica da religião instituída e ritualista, presa fácil das ilusões do antropomorfismo, do idolatrismo e do feiticismo religiosos.

Preside-lhe à análise da fé e à defesa do racionalismo na interpretação da fé e dos conteúdos písticos uma visão filosófica e teológica da religião e das relações do homem com Deus que assenta numa consistente cultura haurida no longo convívio com a filosofia antiga e medieval, com lugar relevante para Platão, Aristóteles e os pensadores cristãos, da mais velha Patrística a Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, a par de um conhecimento notável do gnosticismo e da influência histórica da gnose na definição dos dogmas. Na filosofia moderna, a preferência por Leibniz é marcante; aderiu ao espírito da *Aufklärung,* tendo-se deixado particularmente fascinar pela crítica racionalista da religião de Kant. Não estaria completo o conjunto das fontes sem a referência ao romantismo filosófico alemão, com destacado interesse por Schleiermacher, à crítica oitocentista da religião (Renan e Strauss) e à soma de conhecimentos históricos, filológicos e hermenêuticos empregues no manejo dos textos escriturísticos (vetero e neotestamentários). Além de um reputado interesse pela História Comparada das Religiões, transparece nos seus textos uma erudita compreensão das religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) e de outras tradições religiosas como o hinduísmo, o budismo e o zoroastrismo.

O estudo das relações da fé com a razão conduz Amorim Viana ao plano do sentimento moral, base religiosa e raiz da virtude e dos valores éticos. O ser humano está por ele em comunicação natural directa com Deus, sem o intermediário do raciocínio. Como instância anterior ao discurso racional, o sentimento moral institui a vertente da conaturalidade do espírito com Deus. Nele beberão os mais

significativos aspectos da filosofia moral do pensador, nomeadamente os que se relacionam com a concepção do cosmo, da natureza e destino humanos e o enigma do mal. A ordem da criação é racional e intrinsecamente boa, reflexo da bondade do seu Criador, como é intrinsecamente boa a natureza humana. O mal careceria assim de substancialidade ou de existência real, com fonte apenas na imperfeição da criatura, porque o contrário seria admitir que proviesse do ser divino.

É assim que os dogmas católicos do prémio e do castigo, de pecado original e das penas infernais, são sem sentido. Afirmados, assentariam ser Deus capaz do mal ou que o mal nele reside. As exigências racionalistas destas teses concordam, finalmente, com a negação que fazem da profecia, que, a dar-se, deveria aparecer como uma conclusão racional e não como *visão fantástica*, já que Deus se comunica à alma apenas pela razão. O milagre, igualmente olhado como superstição, é absurdo, não só porque Amorim Viana afasta a ideia da *criação contínua*, mas porque isso equivaleria a dizer que a ordem criada por Deus pode por ele ser alterada, ou que Deus se pode a ele mesmo contradizer, o que directamente levaria a cisão à sabedoria infinita, sabedoria que se revela no universo, na maravilhosa constância das leis naturais.

Negando ainda o dogma da redenção do homem por Deus, depreciando o significado espiritual da Encarnação e da soteriologia cristã, a filosofia de Amorim Viana acabaria por envolver-se com o terrível problema de justificar a pertinência da acção moral no mundo. Afastada a ideia de uma justiça divina agindo directamente no tempo, ou operando no tempo pela vinda de Cristo, parece sem castigo a opção pelo mal. A solução de Viana consistiu na recuperação da antiga doutrina da palingenesia, hindu ou pitagórica, mas sem aceitar dela a promessa que ela contém: a libertação final do tempo, o resgate do ciclo *kármico* das ressurreições e mortes. Se assim não nega a imortalidade, ao compatibilizá-la com a ausência de um efectivo regresso das almas ao absoluto divino, volveu-se para tese de pouca conformidade com o mais puro e lógico do seu racionalismo, arrostando o criticado perigo da visão fantástica: não morrem as almas; projectar-se-ão em ciclos infindos na busca da perfeição; guardarão a memória do mal praticado nas outras vidas para exemplo próprio do seu desejo de aperfeiçoamento e incitamento para o bem, e pelo caminho, sufocando progressivamente o remorso que lhes dói, sofrerão cada vez menos na proporcionalidade de um gozo cada vez maior, porque são perfectíveis e imortais.

O catolicismo, a que não nega a verdade de uma missão espiritual, mas um catolicismo despojado da instituição, ficaria como religião moral, agiria beneficamente nos homens e na sociedade, integrando-se no vasto seio dos processos que, como a educação, o saber, o trabalho e a caridade, alimentam e protegem o fulgor moral das almas no seu anseio de paz, harmonia e perfeição.

2. A fé nos limites da razão

Situando-se historicamente num tempo em que a psicologia, do empirismo anglo-saxónico e de Maine de Biran à Escola Ecléctica, galgava progressivamente os degraus da ciência com o aparato do rigor e da certeza, dela se veio a socorrer Amorim Viana, vindo a propor a teologia como seu corolário, segundo a ideia de que «a cada descoberta da ciência divina deve preceder uma descoberta sobre a da alma humana» [1]. Esta excelência da psicologia vem do balizamento teórico do saber a que se dá a filosofia de Viana: o saber acerca de Deus é um saber estritamente humano, de contornos finitos, de tal modo que do conhecimento da essência da consciência infinita não há ciência possível nem relação mediática, encontrando-se a natureza de Deus em tão positivíssima altitude e absoluta transcendência que a especulação tradicional dos teólogos se transforma em loucura da razão e em fantasia da imaginação.

Na ciência da alma humana reconhece o elemento minimamente positivo e a plataforma única de onde o pensamento se poderá elevar a Deus, justamente pelo conhecimento daquilo que é, na alma, o simples *pressentimento* da realidade divina, realidade que nunca o homem poderá atingir nem plenamente a este se revelará na sua essência infinita. Incansável, Amorim Viana repete, por toda a obra, o mote da razão limitada: «A razão humana é fraca. Não pode atingir a ciência. Só Deus é sábio.» E, como tal, não «podemos sequer entrever o modo por que funciona o pensamento de Deus» [2].

Seguindo Kant, que leu e meditou, mencionando na sua obra a *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)* e de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (A Religião nos Limites da Simples Razão)*, o pensador português encetou um projecto análogo, se bem que mais modesto nos seus desenvolvimentos, de crítica a todas as formas de antropomorfismo religioso, propondo uma desmistificação da teologia e da fé e avançando no postulado kantiano da interpretação moral dos dogmas, segundo a regra de ouro hermenêutica de que é necessário reconduzir a Escritura e o dogma ao que neles há de elemento moral. Elemento moral puro ou *apriórico* que, para Kant, subsiste na revelação e se atinge depois de retirada toda a veste exterior dos elementos empíricos [3], e que, para Amorim Viana, é o *sentimento moral.*

---

(1) *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé,* organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva, prefácio de António Braz Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 93.

(2) *Ibidem,* pp. 243 e 158.

(3) Cf. Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão,* tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 21-22.

Na génese destas posições não parece haver divergência, já que ambos apelam ao reconhecimento de um elemento intemporal de moralidade imanente às formas históricas da manifestação religiosa, conformando o mesmo apelo num horizonte de distinções entre a *fé tradicional* — ou histórica (*fé eclesial* ou de *revelação*, para Kant, e *fé implícita*, para Viana) — e a *fé racional*, a verdadeira fé como *fé explícita*, na expressão do nosso pensador. Não é, portanto, a descoberta de um princípio moral subjacente às formas históricas da religião o que distingue o desígnio de Viana do de Kant, mas a funda razão da diferença, que o próprio pensador acusa na sua obra, está no plano e na definição do que entende ser o *sentimento moral*.

Nem a razão nem o racionalismo de Amorim Viana são puros — como, aliás, já o viram intérpretes categorizados do seu pensamento (1) —, posto admitir uma potência intuitiva como estrato ôntico fundamental do humano, anterior, no fundamento, ao domínio da racionalidade. Ao justificar-se perante o kantismo, o filósofo aflora e critica a pureza racional do pensamento, seja o teórico, seja o prático, valorizando a potência do sentimento, descurada por Kant a favor da legalidade da razão e dos seus princípios:

«[...] o ilustre Kant foi talvez menos apto para sondar os mistérios do coração humano. Empenhado sobretudo em dar aos preceitos força legislativa, descura demasiado o sentimento.

«A generalidade a que na *Crítica da Razão Prática* pretende que mirem as nossas acções não tem efectivamente esse poder [...]; e, por uma inconsequência singular, o próprio filósofo confessa a insuficiência da sua doutrina na *Religião nos Limites da Razão*, declarando que a razão desajudada do sentimento é incapaz de se elevar à consciência moral.» (2)

A alusão à insuficiência do kantismo e ao seu reconhecimento por parte de Kant parecem dever-se ao problema kantiano que envolve o *sentimento do sublime*, desenvolvido na doutrina estética da *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica da Faculdade do Juízo*), e aflorado numa nota, na *Religião nos Limites da Simples Razão*, em resposta à doutrina de Schiller contida em *Über Anmut und Wurde* (*Sobre a Graça e a Dignidade*), de 1793, e onde Kant, confessando não poder «associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por mor da sua dignidade», admite, entretanto, o despertar de «um *sentimento do sublime* da nossa própria determinação, que nos arrebata mais do que toda a beleza» (3).

(1) Cf. José Marinho, «Amorim Viana: O Sentido da Crença e as Exigências da Razão», in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Lello & Irmão Editores, 1976, pp. 11-38, e António Braz Teixeira, «Prefácio», in Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, *op. cit.*, pp. I-XVIII.

(2) Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, *op. cit.*, p. 106.

(3) Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, *op. cit.*, nota 6, p. 29.

A sublimidade do sentimento kantiano do dever, que parece apontar para uma ligação do sujeito moral com uma realidade transcendental cujo significado ultrapassa o pensamento, não é desenvolvida na *Religião nos Limites da Simples Razão*, mas encontra-se na teoria do juízo estético da terceira crítica, que Amorim Viana não parece ter conhecido, até porque se tratava, à altura, da obra menos divulgada do filósofo alemão. Amorim Viana intuiu na referência kantiana ao sublime aquilo a que a doutrina estética da actividade judicativa conduzia: o poder extrair do pressentimento do sublime a fé racional num Ser transcendente. O juízo estético kantiano orienta-nos efectivamente para a apreensão de um universo transcendente, reconhecimento da imanência de um mundo supra-sensível que se insinua nas nossas acções, como inevitável, servindo à determinação do homem, mas que não pode ser conhecido pela razão teórica.

Amorim Viana desconhecia esta teoria kantiana do juízo estético e as suas relações com a razão prática, por isso sentia-se naturalmente distante das orientações do pensamento de Kant, que via estreitado no formalismo da doutrina do dever. O seu racionalismo pretendia avançar numa proposta que o colocaria, em boa medida, fora da órbita do kantismo, aproximando-o mais dos propósitos do romantismo filosófico alemão dos finais do século XVIII, princípios do século XIX, na sua reacção contra os métodos e o espírito da *Aufklärung*, que congregou homens como Fichte, Schelling, Schleiermacher e Hegel.

É certo que a inspiração iluminista subsiste na razão lógica e diurna de Amorim Viana. Todavia, o sentimento, a dimensão da afectividade humana, com que a mesma razão dialoga, pode dizer-se o repto diuturno às regras éticas, estéticas ou lógicas pela apologia da paixão, da intuição e da espontaneidade, a que se alia a tendência para conceder a mais profunda importância ao infinito e ao mistério. Ambivalência singular de um pensamento que, afirmando-se racionalista, contrai em si a tendência oposta do intuicionismo metafísico. A dupla tendência ficaria para o futuro a marcar o pensamento português, na linha mais pura do racionalismo que leva a António Sérgio ou que corre à visão intuitivo-racional do criacionismo de Leonardo Coimbra.

O conhecimento directo ou indirecto que Amorim Viana tinha de Schleiermacher, algumas vezes mencionado no texto da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, não só aproxima o pensador de um veio importante do romantismo filosófico, mas ainda nos faz reflectir sobre algumas posições que lhes são análogas, sobretudo no que respeita à filosofia da religião. Com efeito, para ambos, a filosofia da religião não investiga o que em si é incompreensível, tem antes a tarefa de analisar o que se encontra efectivamente contido no sentimento religioso, sem reduzir a subjectividade do sentimento à objectividade e racionalidade do pensamento.

A teoria do sentimento religioso concorda com a atitude deísta (1) de Amorim Viana. O deísmo admite que o conhecimento da *existência* do ser divino é possível pela razão; porém, o conceito que dele temos é *transcendental*, sendo a razão incapaz de determinar a sua natureza ou essência. Na perspectiva do filósofo, a transcendentalidade do divino consiste numa revelação ao espírito do que em Deus *há* de compreensível ou de susceptível de ser conhecido pela razão limitada. E só assim pode o homem *compreendê-lo, conhecê-lo* e *crer* na sua existência:

«É unicamente pelo uso recto da razão que podemos adquirir o conhecimento de Deus; e, portanto, bem que Deus seja infinito e a nossa razão limitada, em vez de sermos nós que submetemos a nossa razão aos mistérios insondáveis da existência absoluta de Deus, é Deus que se sujeita e se acomoda às nossas imperfeições, comunicando-se a nós, não na sua essência absoluta, mas nas relações que tem connosco.

«Assim Deus revela-se à nossa razão, à nossa fé, não na sua infinidade, mas no que tem de compreensível e pelo qual, portanto, podendo compreendê-lo, podemos conhecê-lo e crer na sua existência [...].» (2)

O que a razão atinge é apenas o *ser compreensível*, não o *ser infinito*, eternamente oculto e misteriosamente transcendente de Deus. Se existe ciência do divino, só a que no interior das fronteiras da razão limitada se edifica. Deus, na sua essência, é o absolutamente incognoscível. Apesar da relação abismática que entre o criado e o Criador anuncia a mais radical diferença ontológica e que é instituída pela razão por convicção do que não sabe, um certo saber se admite como medida justa de uma razão acomodada à sua órbita finita.

Em face da dimensão do sentimento moral, o que a razão aí capta são relações que não estão *a priori* determinadas pela crítica, cuja verdade antes se afirma como *a priori* da mesma razão. Singularmente o diz Amorim Viana ao conceber os conteúdos da fé como verdades racionais que a razão desfibra e analisa. É por este processo dialógico da razão e do sentimento que a verdadeira fé — a fé actual — se forma. Indispensável se torna, por conseguinte, que a atenção da razão se fixe no objecto da fé para que este se ofereça à razão (3). A atenção é o acto pelo qual o raciocínio acede ao conteúdo do sentimento moral, que cumpre analisar, proceder a um «exame racional», uma «elaboração científica, donde há-de sair fatalmente a rejeição de um erro ou a admissão de uma verdade, a negação ou a afirmação racional» (4). O juízo surge, assim, como acto de fundamentação lógica, submeten-

(1) Reivindicada pelo próprio. Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, *op. cit.*, pp. 44-45.

(2) *Ibidem*, p. 44.

(3) Cf. *ibidem*, p. 42.

(4) *Ibidem*, p. 43.

do a si os conteúdos da fé. Uma razão analítica que é, de certo modo, criadora, já que à descoberta de relações naturalmente se segue o afã racional da sua construção.

Mas porque o sentimento moral excede nas suas ligações imprevistas o plano da razão, não é dado a esta suspender o exercício da atenção. No labor racionalizante do infinito intuitivo do sentimento moral podemos surpreender, e numa linha histórica de pensamento, o princípio dinâmico que irá presidir à razão criacionista de Leonardo Coimbra, para cuja estrutura e definição da sua natureza se ordenam os motivos dialécticos da intimidade pensante, onde a unidade do acto intuitivo com o acto racional resulta essencial para o esforço sistematizador do real pelo pensamento.

Esta aproximação ao criacionismo tem os seus limites devido à natureza da razão de Viana, que exige como complemento da sua compreensão e actividade o suposto leibniziano da teoria inatista das ideias, elementos constitutivos, reguladores e incriados da razão (1), o que é facto suficiente para atestar que, ao inverso da de Viana, a razão criacionista tem por essencial serem também os princípios, categorias e valores, formas radicalmente expressivas da sua actividade inventiva. Mas o postulado da dialéctica criadora subsiste e é até mesmo reivindicado pelo autor da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, como iremos ver já a seguir.

Podemos falar da existência, em Amorim Viana, de uma lógica de princípios ingerados pela razão, cuja garantia ontológica advém da existência de um Ser Supremo. Noções fundamentais que governam o mundo da experiência, que não são objecto da fé, mas «crenças instintivas do entendimento, [...] inerentes à natureza humana», que «permanecem nos umbrais da razão», e que não são, como tais, «revelação milagrosa do Céu» (2). É esta lógica que governa os processos do raciocínio, e a ela se conforma todo o domínio do conhecimento que o homem atinge da divindade.

A especial afeição do pensamento do nosso autor a Leibniz não retira nenhum mérito às convicções da sua razão dinâmica. Afirma que, no que respeita ao conhecimento da verdade, «não é já suficiente a definição dada por Leibnitz da razão» (3). Embora determinada pela lógica dos princípios, a razão é constitutivamente dialéctica, enunciando em todos os momentos do seu afã relacional construtivo, quer para o problema ôntico-ontológico da verdade quer para o lógico da certeza, que o seu percurso apenas momentaneamente atinge uma parcela de realidade, velando-se o essencial na obscuridade do ignoto e do inalcançável. As certezas — convicções que atinge e que determina como o conhecimento por ela

(1) Cf. *ibidem*, pp. 90-91.
(2) *Ibidem*, p. 157.
(3) *Ibidem*, p. 90.

criado a partir da captação intuitiva das relações do objecto sobre que judica — nunca se mostram definitivas: o percurso da razão assemelha-se a um processo indefinido.

O indeterminado da cadeia de verdades nasce precisamente do estado de uma razão domiciliada entre a experiência da finitude que de si mesma faz e a experiência abissal de existir o infinito, seja este por analogia concluído a partir da (cartesiana) hipótese da perfeição transcendente, seja, por postulado íntimo, racional ou afectivo, subjectivo, moral, ou de sublime excedência, afirmado a partir da ideia de que *algo* permanece numa «região acima de todo o saber e da própria consciência» ([1]).

A concepção do humano saber, um continente orientando-se para um conteúdo inabarcável, subjaz com implicado fundamento na dinamicidade da razão. Importante para a caracterização dialéctica do racionalismo amorinino, a seguinte passagem é de lúcida expressividade:

«Se, com efeito, a razão é cadeia de verdades, é essa cadeia finita ou indefinida. No primeiro caso, as verdades que lhe ficam exteriores, que não atinge, são-lhe completamente estranhas; nada delas pode enunciar, nem conhecê-las, nem compará-las com as que compreendemos; e se atinge parcialmente uma ideia, só a parte que atinge é que concebe; a outra é para ela como se não existisse.» ([2])

Deste modo, e porque «a extensão da razão [...] não é fixa», mas «elástica e extensível», a razão, desde «que toca uma ideia, alonga-se, distende-se por todo o contorno dela, até a abraçar completamente; depois, prossegue a outra ideia, depois a outra, e assim indefinidamente, com o aumento da nossa cultura intelectual» ([3]). Este racionalismo amorinino, afirmando a sua crença na luz da razão, não obstante admite o plano superior do sentimento moral, a que prescreve um conhecimento de tipo iluminativo, diverso do racional, quer na afirmação de que o sentimento moral é uma via mais directa do que a razão para atingir o conhecimento de Deus quer porque é por virtude desse mesmo plano que se derrama o influxo iluminador da ciência divina sobre a ciência dos homens. O presente influxo, a única graça que se admite, sobre que repousa a verdade do espírito humano e que alumia a sua mesma existência, socorre-nos indefectível; luminoso facho, «melhor que o raciocínio, nos guia nas perplexidades»: «a própria voz de Deus que nos proclama a sua suprema vontade e nos dirige infalível a nosso destino» ([4]). O Ser transcendente, não sendo conhecido, tem, por isso, e na linha kantiana, de ser afirmado como um postulado da razão.

([1]) *Ibidem*, p. 92.
([2]) *Ibidem*, p. 90.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *Ibidem*, p. 105.

A noção de *limite* da razão, que igualmente aflora na razão estruturalmente antinómica de Antero e sobrevive na sua ontognosiologia como um incontornável do pensamento, detém em Amorim Viana um valor de considerável peso noético. Simplesmente, enquanto no pensamento daquele a impossibilidade da razão se elevar além do circuito que a limita é de forma existencial vivida tragicamente como uma imposição da natureza humana, para a razão luminosa de Amorim Viana o limite antes nasce de uma coacção voluntariosa da razão a si mesma. Certamente que também aí reconhece o seu próprio modo ôntico de ser finita, mas enquanto a filosofia anteriana tem e alimenta a consciência dolorosa do infinito, viário sentir das suas mais fundas preocupações, o pensamento amorinino, luminoso e apolíneo, banhado no seio remanescente dos iluminismos da razão, assume o finito e o temporal como a ordem específica — o lugar único — do destino humano, para denunciar a ambição do homem em querer transcendê-la.

A ambivalência do seu racionalismo não só se patenteia na teoria da razão: comprovadamente no-la demonstra quando percorre o problema da imortalidade da alma humana presa, como acima notámos, ao exercício de uma temporalidade ilimitada, segundo um mesmo indeterminado progresso de bem e de virtude, pelo tumultuar assuntivo de muitas mortes e vidas. Sobre esta realidade dramática que se oferece ao destino das consciências não derrama o filósofo a luz amena da esperança, não nos confirma se a onda de tempo das existências sucessivas nos levará finalmente àquela existência no imortal gozo e na paz convivente com o divino, que isso seria levar a razão a descair «necessariamente para os vergéis da fantasia» (1).

O que pode a razão traçar é ainda, e só, o quadro temporal da vida gozosa, de um menos sofrimento progressivo, mas nunca anulado. Não a visão católica do *Paraíso Perdido*, mas talvez a ideia kantiana da instauração do reino dos fins, arrastada para o interior de uma concepção liminarmente positivista do progresso indefinido, para a qual a via redentorista do homem na sua busca de perfeição será sempre a do suor do rosto, do sofrimento e do prazer, e cada existência presente o momento preparatório de um melhor futuro, e assim pelos séculos sem fim, na sucessão dos tempos (2).

Paradoxo de uma razão iluminada que, dentro dos seus expressos limites, se atreve a anunciar o futuro que nos mesmos confins não lhe cabe. E no entanto, se se atreve ao oráculo a que nega realidade, não deixa contudo a profecia de viver na asfixiante atmosfera do apenas temporal, pelo tempo e para o tempo... Para sempre.

(1) *Ibidem*, p. 295.

(2) Cf. *ibidem*. «A lei do progresso obriga-nos a crer que seremos cada vez mais perfeitos. [...] O homem nunca deixará de sofrer, porque é finito; mas sofrerá cada vez menos, gozará cada vez mais, porque é perfectível e imortal.»

3. Sobre a concepção do absoluto divino e o sentimento religioso em Amorim Viana e Antero de Quental

A exegese que aborde o pensamento filosófico de Amorim Viana e o de Antero de Quental com o objectivo de realçar afinidades teóricas dar-se-á conta que os aspectos mais salientes que os reúnem em torno de um núcleo comum de preocupações dizem respeito à concepção divina do absoluto e ao sentimento religioso. As páginas exemplares de teologia laica de Viana e as não menos luminosas especulações de Antero, nomeadamente no *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade* e nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, que questionam, no mote criticista, os limites noéticos da razão humana, concedem estatuto cognitivo e moral às potências recônditas da afectividade, e ainda que de modo diverso as houvessem auscultado, encontraram-se solidamente na convicção de que a razão exige uma fecundante intuição do absoluto, sem a qual seria por si só formalmente estéril.

O sentimento moral, uma pura iluminação aclaradora do raciocínio e a mais alta esfera do espírito humano, não é, por isso, um dos muitos aspectos da existência humana. Não só exprime que o moral e o religioso se identificam numa mesma raiz, como constitui o plano ôntico que ilumina a razão na compreensão que move sobre a mesma existência, sobre si e sobre o mundo, sentimento que é preciso trazer «à luz do espírito, necessária para lhe dar eficácia na vida» ([1]). É por isso mesmo que o pensamento de Amorim Viana é susceptível de ser encarado segundo a perspectiva de uma teoria idealista do sentimento moral e religioso, onde a experiência afectiva, afirmando-se num conhecimento original por conaturalidade da alma humana com a consciência divina, exige a presença activa do juízo, instância racionalizadora, lógica e analítica, daquilo que o pensador concebe ser o conteúdo religioso do sentimento moral, que constitui, na realidade do pensamento, o nível por excelência da revelação do numinoso no que tem de manifestamente conhecível pela razão. Nível que se inscreve no interior de uma compreensão do que é verdadeiramente o sentimento como dimensão onde Deus se manifesta de modo pré-tético, isto é, naquele imediatamente *antes* do projecto de derivação analítica e lógica da razão. Aliás, o próprio Amorim Viana nos afirma a existência de tal instância de pureza quando escreve que «é pelos sentimentos morais que, sem exigir longas canseiras de estudo, a Providência Divina se manifesta mais pura, espontânea e facilmente aos homens; e que a imagem incomparável de Deus se acha insculpida ingenitamente em todas as almas humanas» ([2]).

([1]) *Ibidem*, p. 215.
([2]) *Ibidem*, p. 101.

Se no caso de Amorim Viana é mais fácil seguir a tramitação teórica da sua noção de sentimento religioso e descobrir que relações contrai com a intuição, nele essencialmente pística, mais espinhoso se mostra esse percurso em Antero de Quental, já que o filósofo açoriano não o delineou de uma forma sistemática. Reconhecê-lo não impede surpreender no conjunto dos seus textos, incluindo os mais antigos, que a este tipo de sentimento concedeu um papel que é, no entanto, variável, que balança entre a pronta aceitação ou a média recusa da sua funcionalidade cognitiva.

Em 1865 e 66, nas linhas de «A Bíblia da Humanidade de Michelet: Ensaio Crítico», «O Sentimento da Imortalidade» e «Arte e Verdade», estava Antero profundamente convencido das valências positivas do sentimento, exaltando-o até a título de dimensão pura, anterior à racionalidade e ao racionalismo metafísico. Não só o descobria uno em sua essência como reconhecia que a sua unidade primária, embora particularizando-se nas formas históricas, primitivas e evolucionadas das religiões, era com elas inconfundível, do mesmo modo que a água que brota se distingue da nascente. Reconhecia, em consequência, que o evolucionismo naturalista, no qual, nestes escritos, enraíza a sua visão das religiões, tinha por alicerce esse plano do sentimento, dominando, de cima, a história dos cultos e as corporizações sucessivas dos deuses, criando-as como se fossem manifestações de uma crença monolítica em um Deus oculto, o qual, pela força de invenção do sentimento, sai do seu *símbolo inalterável* para o tempo, aí fazendo-se vida e revelando-se um *Deus progressivo*. Pela mesma lógica evolucionista explicava que os dogmas religiosos são somente formas evolucionadas de um princípio ideal, interior ou subjacente à História, e que Deus, como dogma do coração humano, se vai descobrindo sempre nas curvas sinuosas do devir histórico, embora nunca totalmente se decifre. Com isto compatibilizava as ideias de que a revelação — considerada no prisma naturalista — não podia deixar de ser histórica (que apontaria, inextinguível, ao mistério último da sua decifração) e de que a Bíblia «tem brancas as últimas páginas, para que lhe possa cada geração nova escrever lá o verso de oiro de cada novo Evangelho que se revele» (1).

Embora Amorim Viana dê ao sentimento religioso um sentido muito mais fortemente especulativo do que lhe deu Antero, é verdade que o seu estatuto em ambos caracteriza uma esfera anterior a todo o atento exercício de racionalidade, desvinculada, portanto, da lógica da razão, mas que influi sobre as concepções racionais do mundo, da história, do ser e vida humanos. Com efeito, não só Amorim Viana mantém como realmente existente no espírito uma instância de

(1) Antero de Quental, «A Bíblia da Humanidade de Michelet: Ensaio Crítico», in *Prosas*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, pp. 266-267.

ôntica pureza, que identifica com o sentimento, como é por ela que comunicamos com o verbo das revelações divinas, por contacto permanente, de conaturalidade, com o absoluto.

Afirmando-o, invectiva as explicações do sobrenaturalismo teológico, como as que condenou ao Padre Ventura [1], anula a tese da incompreensibilidade dos princípios, e, operando na apologia de que a fé e a razão não são, em sua natureza, contraditórias, extrai que não há mistério indecifrável como pretende a dogmática católica, não só porque o dogma nada institui, a não ser a fantasia, mas também porque a linguagem da revelação divina é acessível à razão. Acessível na medida em que Deus se comunica naquilo que tem de compreensível, isto é, no seu ser inteligível, não no seu ser oculto e de modo absoluto, para sempre, longe do olhar humano. O problema da essência da ideia divina não é o arcano insondável da razão. Essa ideia *desce da eternidade ao tempo, penetra na nossa consciência*, e, como inspiração que é, aparece, em nós, em nada diferente das *conclusões racionais* [2].

As observações de Viana, que podem ser apreciadas no trajecto dos seus escritos até 1866, para apontar o ano de surgimento da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, e às quais o filósofo continuaria a manter-se fiel, não podem de ânimo leve ser consideradas como aspectos de permanente comparação com Antero. Nada nos leva a crer que Antero, em 1890, nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, tenha de modo definitivo abandonado a ideia de que a revelação divina, que advém ao homem, lhe chega por via do prisma da História e que, no fundo, tal como Amorim Viana sustenta, toda a legibilidade da ideia divina do absoluto é temporal. O encontro de ambos no postulado de que o *absoluto enquanto absoluto* permanece incapturável, mergulhado na zona do incognoscível ou incondicionado, manter-se-ia, ainda, e com maior razão, na dialéctica antinómica de Antero, possivelmente pensada nos finais da década de 80, se mantivermos a ideia de que o incompleto *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade* antecede as *Tendências*.

Algo de muito diferente aconteceria com a potência cognitiva do sentimento religioso. Como acima vimos, Antero, na fase juvenil, concede ao sentimento algo que não manteria no futuro: a capacidade de esta parte do espírito humano penetrar, não se diga no absoluto, mas na região média das suas verdades inteligíveis. A filosofia anteriana, na especulação madura, recusou o passo que Amorim Viana deu no sentido de identificar no sentimento religioso uma instância intuitiva de princípios. Por isso, Antero só poderia ter declarado o que efectivamente declarou

[1] Cf. Amorim Viana, «Conferências do Padre Ventura», in *Escritos Filosóficos, op. cit.*, pp. 159-171.

[2] Cf. idem, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé, op. cit.*, pp. 92-93 e 162.

no seu *Ensaio*: que as puras potências da afectividade são incapazes de ajudar a razão a superar a antinomia fundamental do absoluto e da realidade, do inteligível e do sensível, do ideal e do real. Com efeito, se a razão «não chega a destruir em nós o sentimento inato da realidade, e na inteligência a convicção íntima de que a realidade existe, é certo que esse sentimento e essa convicção puramente instintivas e extra-racionais, e por isso não isentos de inquietação e dúvida, não têm em si o poder de remover aquela formidável objecção [da antinomia], nem bastam por si sós a preencher o abismo que a razão cavou debaixo da realidade» ([1]).

Cumpre interpretar aquele sentimento inato e aquela convicção instintiva como modos naturais de *religação* da alma, no sentido religioso forte, com uma unidade que a própria alma sente e ressente, mas que é incapaz de pensar, interpretar e conhecer. Quando Antero, aproximando-se do domínio dos valores éticos, identifica o sentimento religioso com o sentimento moral, apenas vê aí uma força anímica que idealmente obriga ao dever e que obriga a razão à necessidade de Deus, ainda que ideal seja essa necessidade. A idealidade da relação do homem com o divino é, em Antero, abstracta, por falta de real afirmação de Deus como existente.

O destino da aproximação do sentimento religioso do sentimento moral em Viana é totalmente diferente. Liberta-se da marca trágica do pensar de Antero porque vê no sentimento religioso o símbolo de um real influxo do absoluto no espírito humano e uma não menos real instância intuitiva de princípios, verdades eternas insculpidas em nós pela mão de Deus. Eis porque o sentimento será, em Amorim Viana, fundamento dos valores éticos ou da virtude ([2]). Contrariamente a Antero, o sentimento e os seus conteúdos não serão extra-racionais, mas se na relação com eles a razão conhece ou por eles age, é porque neles substancialmente existe uma matriz lógica análoga à da razão, o que até permite olhar em Deus a razão absoluta, ou cósmica, e as leis do universo que a ciência capta como obras da racionalidade divina.

Parece-nos que o sentimento moral e religioso supera o paroxismo intelectual da antinomia anteriana. É ele que, em Viana, nos faz ouvir as vozes da revelação racional do absoluto comunicando-se a nós. Antero mostrou-se e ficou indeciso perante esse plano: não lhe pareceu que fosse cognitiva e logicamente válido, embora avaliasse que daí pudesse ser extraída uma unidade da razão humana com o todo.

([1]) Antero de Quental, «Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», in *Prosas*, vol. III, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 165.

([2]) «O sentimento da moral é a base de todas as virtudes.» (Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé, op. cit.*, p. 105.)

A indecisão de Antero é gémea das outras indecisões que o suspenderam diante de um Deus abstracto, simultaneamente *ser ideal* ou *possível* e *não ser* por via da adjunção do ser com o ideal máximo de perfeição, verdade e liberdade, posto que este «máximo» não cabe na condicionalidade do que existe ou do que é o ser e a existência (1). Antero concentra-se aqui num equívoco singular: generaliza ao ser uma das modalidades do ser que é o ser possível, e conotando a possibilidade com a idealidade, extrai que o que é ideal só é possível enquanto ser ideal e não ser real, quando outros, como Santo Anselmo, Leibniz e, entre nós, Cunha Seixas, haviam extraído do possível aplicado ao ser realíssimo a impossibilidade judicativa de negá-lo existente, por encerrar o seu possível a suma perfeição, plenitude e verdade.

A equivalência da possibilidade com a idealidade manifesta que a possibilidade, para a óptica anteriana, não se encontra no âmbito do real, mas prevalece, no âmbito do ideal, antinomicamente sobre o real, ao ponto de ser a antinomia responsável pelo esvaziamento ontológico da noção de Deus, separando-a da noção de existência. Foi esta a consequência da dialéctica antinómica de Antero, inspirada em Proudhon: a antinomia do ser e do não ser ou do real e do ideal elevou-se da experiência sensível e intelectual do cosmo e, transcendida, roubou ao absoluto divino as velhas noções de consciência e enteléquia, as únicas compatíveis com a requisitada ideia de liberdade para, como quer Antero, caracterizar a essência do ser de Deus.

Mas a ambiguidade deste Deus como categoria do ideal permaneceria para sempre. Quando Antero, nas *Tendências*, linhas após as que considerámos, deslocou de novo o possível do campo do não ser (o ideal) para o campo da perfeição do ser, falou aí de uma transição difícil de inteligir, porquanto essa transição é encarada segundo as linguagens mais ocultas do sentimento religioso, que supõe uma ida do menos real para o mais real, ou segundo a lógica do racionalismo extreme, que propõe Deus como *tipo de perfeição*, o tipo transcendental de perfeição da consciência humana (2). Esta ambiguidade anteriana, este seu indeciso e trágico modo de afirmar e negar Deus, esta paradoxal constância de separar o que não é separado, de unir o que não é desunido, de ver na unidade a antinomia, de observar na antinomia a unidade impossível de realizar, são o fundo e a altura do seu *teísmo agónico*.

De forma maior e melhor sustentou Amorim Viana a actualidade pura de Deus, sem vacilar quanto à sua existência e essencialidade criadora. Assim, se para

(1) «É por isso também que é um ser só ideal. Deus, se Deus fosse possível, seria esse ser absolutamente livre. Mas, por isso que não é *real*, é que é *verdadeiro*.» (Antero de Quental, «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Prosas*, vol. III, *op. cit.*, p. 124.)

(2) Cf. *ibidem*, pp. 131-132.

o teísmo agónico de Antero a intuição do absoluto e o sentimento religioso se encontram semanticamente polarizados pela noção de um incondicionado que subsiste além das lógicas racionais, sustentado porém por uma gnose de tipo místico-criticista, para o teísmo racionalista de Viana o absoluto tem a face do Deus da teologia católica, enquanto essa face resume o seu ser cognoscível, apesar das invectivas contra a dogmática e mesmo contra os milagres, que recusa, recorde-se, por serem contrários à racionalidade do mundo e de Deus, já que o milagre corresponderia a uma violação da ordem legalmente instituída pelo próprio ser divino.

À parte as considerações sobre o absoluto e o sentimento religioso, núcleos onde mais se aproximaram Viana e Antero, reconheçamos, finalmente, que ambos propugnaram pela liberdade, pela autonomia da razão, pela liberdade sociopolítica dos cultos religiosos, segundo a concepção de que a sociedade civil e o Estado devem cumprir um destino de laicização, sem o qual a liberdade seria vitimada sem a opção religiosa e não se reconheceriam iguais os indivíduos em direitos e deveres. Ambos viram na moral uma pedagogia reformadora das inteligências; na educação e na cultura, formas valiosas do progresso do indivíduo e da Humanidade.

OBRAS:

«A divindade de Jesus: Fragmento de um livro inédito», *ibidem*, vol. I, n.º 19 (23 de Maio de 1852), pp. 221-223.

«A física e a metafísica», in *A Renascença*, Porto, fasc. I (Janeiro de 1878), pp. 1-4; *ibidem*, fasc. II-III (Março de 1878), pp. 41-42.

«A liberdade de cultos», in *Diário do Povo*, Porto, VI ano, n.º 36 (20 de Março de 1865); *ibidem*, n.º 39 (23 de Março de 1865).

«A liberdade dos cultos», *ibidem*, ano IX, n.º 705 (4 de Julho de 1871); *ibidem*, n.º 707 (14 de Julho de 1871).

«A reacção religiosa e o racionalismo», *ibidem*, vol. II, n.º 14 (8 de Maio de 1853), pp. 157-159; *ibidem*, n.º 15 (15 de Maio de 1853), pp. 169-171; *ibidem*, n.º 18 (8 de Junho de 1853), pp. 205-207.

«A reacção», in *O Vimaranense*, Guimarães, ano IX, n.º 700 (13 de Junho de 1871); *ibidem*, n.º 701 (20 de Junho de 1871); *ibidem*, n.º 703 (27 de Junho de 1871).

«A religião e a política», in *Museu Ilustrado*, Porto, 1.ª série, fasc. 3.º (Março [ou Abril] de 1878), pp. 62 e 63.

«Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon», in *A Península*, Porto, vols. I e II (1852-1853) [publicação iniciada no n.º 1 do vol. I (1852), pp. 2-4, repartida por vários números, e concluída no n.º 1 do vol. II (1853), pp. 1-5].

Análise do Curso Elementar de Filosofia de A. Ribeiro da Costa e Almeida, Porto, Tipografia do *Jornal do Porto*, 1864.

«Aos dois extremos: *O Cronista* e *O Cristianismo*», *ibidem*, vol. I, n.º 9 (8 de Março de 1852), pp. 97-99; *ibidem*, n.º 10 (15 de Fevereiro de 1852), pp. 109-112.

«As agapetas», *ibidem*, vol. I, n.º 22 (15 de Junho de 1852), pp. 266-268.

«Conferências do Padre Ventura», *ibidem*, vol. I, n.º 38 (15 de Outubro de 1852), pp. 449--451; *ibidem*, n.º 30 (23 de Outubro de 1852), pp. 461-464.

«Da força», *ibidem*, vol. I, n.º 25 (8 de Julho de 1852), pp. 302-304; *ibidem*, n.º 45 (8 de Dezembro de 1852), pp. 533-535.

«Da liberdade», *ibidem*, vol. I, n.º 4 (31 de Janeiro de 1853), pp. 38-40; *ibidem*, n.º 20 [(posterior a 5 de) Julho de 1853].

Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé, Porto, Tipografia de F. G. da Fonseca, 1866 [o texto conheceu uma 2.ª reimpressão no ano seguinte (Porto, B. H. de Morais & C.ª Editores) ou o aproveitamento da edição anterior; sucedeu-lhe, em 1885, uma 3.ª edição (Porto, Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1885); António Carlos Leal da Silva, em *Dados sobre a Vida e Obra de Amorim Viana* (cf. «Bibliografia»), pp. 55 e 69, explica as vicissitudes que rodearam as reedições; em mais recente edição, com organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva, prefácio de António Braz Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982].

«Do Papa e do seu poder temporal», *ibidem*, vol. I, n.º 4 (31 de Janeiro de 1852), pp. 45 e 46; *ibidem*, n.º 5 (8 de Fevereiro de 1852), pp. 51-53 (a data do n.º 5 está possivelmente errada).

«Do valor», *ibidem*, Porto, 2.ª série, fasc. VII (Outubro de 1879), p. 152.

«Dos milagres», *ibidem*, vol. II, n.º 8 (28 de Fevereiro de 1853), pp. 85-87.

Escritos Filosóficos, compilação, fixação do texto e nota prévia por António Carlos Leal da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993 (esta obra reproduz os artigos acima citados).

«Juízo crítico», in Henrique Moreira, *A Sociedade e a Família*, Tipografia de Manuel José Pereira, Porto, 1867, pp. 9-34.

«Juízo crítico», in Henrique José dos Santos Cardoso, *Verdades de Sangue*, vol. I, Porto, Tipografia Ocidental, 1877, pp. IX-XIV.

«Papillon e Leibniz», *ibidem*, 1.ª série, fasc. 7.º [Julho (ou Agosto) de 1878], pp. 145-147; *ibidem*, fasc. 8.º [Agosto (ou Setembro) de 1878], pp. 172 e 173; *ibidem*, fasc. 11.º [Novembro (ou Dezembro) de 1878], pp. 245 e 246; *ibidem*, fasc. 12.º [Dezembro de 1878 (ou Janeiro de 1879)], pp. 268 e 269; *ibidem*, fasc. 13.º [Janeiro (ou Fevereiro de 1879)], pp. 299 e 300.

«Programa de um curso de moral», in *O Instituto*, Coimbra, vol. IX, n.º 18 (15 de Dezembro de 1860), pp. 273-279.

«Última resposta aos defensores do poder temporal dos Papas», *ibidem*, vol. I, n.º 13 (8 de Abril de 1852), pp. 149-155; *ibidem*, n.º 14 (15 de Abril de 1852), pp. 161-164.

«Um estudo moral acerca da autora, escrito pelo tradutor», in *Memórias de Madame Lafarge*, tradução de P. de Amorim Viana, vol. I, Porto, Tipografia de António José da Silva, 1873.

BIBLIOGRAFIA:

António Braz Teixeira, «Prefácio», in Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, *op. cit.*, pp. I-XVIII.

António Carlos Leal da Silva, *Dados sobre a Vida e a Obra de Amorim Viana*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

António José de Brito, «Uma *Defesa do Racionalismo* no Porto, na segunda metade do século XIX», in *Razão e Dialéctica: Estudos de Filosofia e História da Filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 309-317.

José Marinho, «Amorim Viana, o sentido da crença e as exigências da razão», in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão, 1976, pp. 11-38.

Manuel Cândido Pimentel, «Amorim Viana e Kant: A fé nos limites da razão», in *Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 27-35.

Sant'Anna Dionísio, *Teólogo Laico: Amorim Viana*, Lisboa, Seara Nova, 1961.

Victor de Sá, *Sociologia em Amorim Viana*, Lisboa, Livros Horizonte, 1981.

Capítulo Três

O idealismo espiritualista de Antero de Quental

Manuel [illegible]

1. O Antero que vive (*)

Por «Príncipe da Mocidade» e «Santo Antero» o conheceram os contemporâneos, encantados pelo verbo eloquente do seu discurso e pela beleza das suas imagens originais, tocados pelo esplendor da sua inteligência rebelde e pela insatisfação metafísica do filósofo e do apóstolo de reformas sociais, do poeta revolucionário e do doutrinador de mentalidades. O fascínio por Antero nasceu em Coimbra, no tempo boémio da capa e batina de estudante, e haveria de prolongar-se, cumprida a tragédia da sua morte violenta, entranhado de lenda e de mistério na memória colectiva dos portugueses.

Nascido em Ponta Delgada, capital da ilha de S. Miguel (Açores), a 18 de Abril de 1842, aí faleceria Antero Tarquínio de Quental, a 11 de Setembro de 1891, vitimado pelas duas balas do revólver que escolheu para pôr termo à vida, comprado, no mesmo dia, numa loja de quinquilharias na Baixa da cidade, sob pretexto de defesa contra indesejáveis. Corriam as 20 horas, saturadas de humidade e torpor. O filósofo, agonizante, foi transportado do Campo de S. Francisco para o

(*) Para a bibliografia de Antero citada nas notas, faremos uso das seguintes abreviaturas: *Bíblia* («A Bíblia da Humanidade de Michelet: Ensaio Crítico», in *Prosas I*, pp. 257-278); *Cartas I* e *Cartas II* (*Cartas*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1989, 2 vols.); *Ensaio* («Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», in *Prosas III*, pp. 164-179); *Filosofia da Natureza* («A "Filosofia da Natureza" dos Naturalistas», in *Prosas III*, pp. 22-51); *Futuro da Música* («O Futuro da Música», in *Prosas II*, pp. 26-46); *Novas Cartas* (*Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, introdução, organização e notas de Lúcio Craveiro da Silva, Braga, Faculdade de Filosofia, 1996); *Prosas I, Prosas II e Prosas III* (*Prosas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, 1926, 1931, 3 vols.); *Sentimento* («O Sentimento da Imortalidade: Carta ao sr. Anselmo de A.», in *Prosas II*, pp. 1-14); *Tendências* («Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», in *Prosas III*, pp. 62-140). Fizemos a actualização da ortografia.

hospital da Santa Casa da Misericórdia, que se erguia ali perto, onde viria a sucumbir uma hora depois.

Os relatos dos médicos que o assistiram são impressionantes na descrição do martírio e seriam a primeira peça de tantas e sucessivas páginas de evocações da sua morte [1]. A martiriologia de Antero, que a teve, contribuiu para a formação da sua imagem de mártir e santo. Outros no século XIX se suicidaram, mas dos registos que daquele 11 de Setembro até hoje transitaram sai nítido que nenhum suicídio é comparável ao de Antero. O porquê socorre-se aqui das semânticas da tragédia unidas à excepcionalidade do génio infeliz e do seu sacrifício. Um conjunto de mitemas sacrificiais nasce do roteiro de Antero caminhando fatalmente para a hora: o traje negro escolhido excepcionalmente, o instrumento funesto, o banco onde se sentou ou a ara da imolação, a âncora e a palavra «esperança» em relevo gravadas, a azul, por sobre o banco, no muro do Convento da Esperança, dois símbolos de infinito, alfa e ómega...

Houve quem nisso visse o rito propiciatório do sacrificante e do sacrificado, unidos no vórtice do nada, para o nada ou para o tudo. Outros tantos cederam e continuam a ceder à tentação de explicar-lhe o acto derradeiro: conclusão natural da nevrose que o atormentara a vida inteira, consequência do mal do século, resultado do antagonismo vital do poeta e do filósofo, remate das contradições que não venceu, curto-circuito cérebro-psíquico, desejo tanático ou nirvânico, sonho de aniquilamento... Nem o cenário do poeta saindo das brumas do inconsciente e desfechando no filósofo os tiros mortais faltou à encenação da morte de Antero. Nem sequer a simbólica Razão, feita carne, empunhando o mesmo revólver para extinguir o Sentimento ou o inverso, na preferência contrária do cenógrafo. A cromoplastia desse início de noite açoriana saturada do mar, ali tão perto, brotando em cachões na pedra negra da ilha, salmodiando, talvez, a *Imitação de Cristo* ou imitando o coro de uma tragédia grega, confessemos que contém os elementos necessários à excitação da imaginação, aos arroubos da fantasia. Antero, pela morte, entrou também no reino da literatura.

Nada se pode dizer da morte de um homem. O rastreio de razões e causas acabará inevitavelmente por bater à porta do indizível, porque não há nada que sancione a verdade de uma opinião sobre outra. Condenação, horror, exaltação do acto trágico de Antero, tudo isso tem a medida das nossas preocupações, dos nossos valores, da altura ou superfície das nossas apreciações, da nossa piedade ou impiedade. Para sempre ficará velado ao olhar dos vivos o último momento de quem morre, que é também o instante que descerra o silêncio. A morte de Antero

[1] Cf. José Bruno Carreiro, *Antero de Quental: Subsídios para a sua Biografia*, vol. II, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981², pp. 286-289. Cf. *idem, ibidem*, pp. 418-432.

é tudo o que de Antero não pode ser dito. E tudo o que da sua morte se possa dizer, disse-o João de Deus, em 1894, no epitáfio que compôs para o túmulo do amigo:

Aqui jaz pó: eu não; eu sou quem fui,
— Raio animado dessa Luz celeste,
À qual a morte as almas restitui,
Restituindo à terra o pó que as veste.

Antero não vive na imaginação de quem queira ver no acto último do seu percurso a conclusão de uma tese psicanalítica, a prova laboratorial que confirme um aturado estudo médico de nevropatia ou de degenerescência hereditária, a inferência de uma estatística de suicídios em Portugal, a indução rigorosa do carácter neurasténico dos portugueses, mas vive no legado da sua obra, na letra onde incarnam a sua poesia e o seu pensamento. Muita romântica hermenêutica preferiu por anos a fio a interpretação da biografia em detrimento da palavra viva do poeta e do filósofo, mesmo a submissão desta às indicações subjectivas daquela. É no texto, feito memória, pão e palavra, onde tudo se joga. Só aí se torna real o diálogo com o poeta-filósofo. A sua visão ensina-nos desde aí e só aí o drama da sua vida é susceptível de atingir-nos, de levar-nos à interioridade das suas preocupações, dos seus desígnios e infortúnios. Que interesse tem a consideração de o suicídio de Antero ser contraditório com o aparato idealista da sua concepção moral do mundo e da vida? Esta continuaria a ser a verdade que, um dia, afirmou, que desafia e nos desafia. O que possa haver de antagónico entre a obra e a biografia do autor preenche-se por esta afirmação lapidar de Antero: «A comédia humana é ao mesmo tempo uma comédia divina, por isso não nos deve merecer indignação.» (1)

O suicídio preocupou filosoficamente o Açoriano e não pode dizer-se, por isso, que o seu espectro o não tenha perseguido, sobretudo nos momentos de crise pessimista, sob o ataque da «náusea da realidade» (2). Provam-no os relatos de íntimos seus, como Oliveira Martins (3), e a carta, de 1877, a Germano Meireles, onde, admitindo-o hipoteticamente, confidenciava, no entanto, que lhe repugnava a certos sentimentos morais seus (4). Mas em nenhum lado encontramos delineada uma teoria filosófica do suicídio, e a obra reflexiva de Antero, aos olhos

(1) «A Germano Meireles [Lisboa, Primavera de 1877]», in *Cartas I*, p. 374.
(2) «A Oliveira Martins: Porto, [18 de Janeiro de 1872]», *ibidem*, p. 160.
(3) Cf. Oliveira Martins, *Correspondência*, prefaciada e anotada por Francisco d'Assis Oliveira Martins, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, p. 160.
(4) Cf. «A Germano Meireles [Lisboa, Primavera de 1877]», in *Cartas I*, p. 374.

de quem a lê, melhor revela um poderoso hino à vida, carregado de angústia existencial, sempre, porém, de exaltante heroicidade.

Foi no quadro de uma visão heróica da existência que a questão da morte, sobretudo a partir de 1872, se colocou a Antero como o mais formidável problema que a realidade levanta ao pensamento. De tema poético, que pode ser apreciado nos seis sonetos que formam o «Elogio da Morte» (1), transitou Antero para uma *filosofia idealista da morte*, de que delineou os traços no incompleto e postumamente publicado *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*.

Por duas vezes se referiu a essa filosofia nas cartas a João Lobo de Moura, de Julho/Agosto de 1873, e a António de Azevedo Castelo Branco, de Março/Abril de 1875 (2). O conteúdo de ambas parece indicar que o esboço sintético, de carácter aforístico, que deu da filosofia da morte é posterior a 1875, o que poderia ser indubitavelmente confirmado pela datação do *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*, tarefa que não pode ser prosseguida por desconhecer-se o paradeiro dos manuscritos que estiveram na base da ordenação feita por Ernesto do Canto, cuja versão, que conhecemos, é aquela que, em 1893, se publicou no *Arquivo dos Açores* (3). Por outro lado, atendendo ao rigor que Ernesto do Canto punha na pesquisa e publicação de documentos, deve dar-se por aceite que Antero não datou o autógrafo.

As pistas que podem ser seguidas através do epistolário anteriano soçobram em ínvias dificuldades. Se a data do *Ensaio* tem vindo a ser situada depois de 1875, atendendo à carta a António de Azevedo Castelo Branco, não existe indicação

(1) Na carta «A João Lobo de Moura [Porto], 12 de Abril [de 1872]» (*ibidem*, pp. 161-163), que constitui o documento de base para apontar no ano de 1872 o marco inicial da reflexão anteriana sobre a morte, Antero transcreve o soneto «Nirvana», que publicaria na revista *O Cenáculo* (n.º 4, 1875), mais tarde incluído nos *Sonetos Completos* (publicados por J. P. Oliveira Martins, Porto, Livraria Portuense de Lopes, 1886), o segundo soneto da série «Elogio da Morte» (pp. 103-108). Cf. também «Mors Liberatrix» (p. 78), «Mors-Amor» (p. 80), «Em Viagem» (p. 90), «Com os Mortos» (p. 116) e «O que diz a Morte» (p. 120). Este conjunto, com o «Elogio da Morte», compreende o período de 1872 a 1885. Baseamo-nos na datação de Ruy Galvão de Carvalho, «Ordenação Cronológica dos *Sonetos Completos* de Antero de Quental», in Ruy Galvão de Carvalho, *Antero de Quental: Novos Ensaios*, Vila Franca do Campo, Editorial Ilha Nova, 1985, pp. 153-173.

(2) Cf. «A João Lobo de Moura: [Ponta Delgada, Julho/Agosto de 1873]», e «A António de Azevedo Castelo Branco: [Lisboa, Março/Abril de 1875]», in *Cartas I*, pp. 211-214 e pp. 277-278, respectivamente. Para desenvolvimentos, Manuel Cândido, «O Sentido Idealista da Morte no Pensamento Filosófico de Antero de Quental», in *Antero de Quental: Uma Filosofia do* Paradoxo*: Ensaios*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1993, pp. 158-170.

(3) Cf. *Arquivo dos Açores*, n.º LXIX, 12.º vol., Ponta Delgada, 1893, pp. 187-192 e 193-195. Para a história circunstanciada do manuscrito e dos problemas de datação, cf. a nota de Joel Serrão *in* Antero de Quental, *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1991, pp. 197-200.

suficiente para saber se os fragmentos intitulados «Filosofia da Morte» e «A Metafísica da Morte» são ou não contemporâneos das outras partes que formam o conjunto do *Ensaio*. Aqueles fragmentos poderiam ter sido redigidos entre a segunda metade de 1873 e inícios de 1875, a confiar no que Antero comunicou a António de Azevedo Castelo Branco, que das suas reflexões sobre a morte havia concluído «coisas que nada têm de tristes, antes são muito confortativas, uma espécie de Filosofia idealista da Morte» ([1]). Alguma meditação maior foi atingida no trânsito que vai da carta a Lobo de Moura a esta, porquanto, na primeira, Antero informa das suas pretensões em dedicar-se a uma «Filosofia da Morte», sem menção do adjectivo «idealista», o que apenas ocorre na carta de 1875. Os fragmentos do *Ensaio* dedicados à morte contêm, de facto, as tais perspectivas *confortativas*.

O que prova esta digressão? Que é duvidosa a datação da totalidade do *Ensaio* referida a ano posterior a 1875, sendo preferível conceber que o manuscrito que Ernesto do Canto manuseou, parte em notas soltas e parte posto a limpo pelo próprio Antero, contém textos redigidos em diferentes alturas do percurso intelectual de Antero, o que justificaria a intuição de José Marinho de «que o essencial sentido desse escrito esteve desde muito cedo, sob qualquer forma, mais intuitiva ou mais discursiva, presente sempre ao espírito do pensador» ([2]).

O *Ensaio* apresenta-se como um caderno de notas de reflexão e a observação de Ernesto do Canto, de que parte dele se encontrava passado a limpo, exprime a pretensão de Antero em organizá-lo na forma de livro a desenvolver. Aceitando o que o próprio pensador confidencia na carta de 7 de Agosto de 1885 a Carolina Michäelis de Vasconcelos — a necessidade que sentia em «consagrar-se [...] ao trabalho de coordenação definitiva» das suas «ideias filosóficas e [...] à exposição metódica e rigorosa das mesmas» ([3]) —, a organização do caderno e a sua redacção substancial referem-se, com segurança, aos anos posteriores a 1885, o que é legitimado pela concordância de conteúdos que encontramos entre ele e as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, cuja escrita ocupou o autor em 1889 ([4]), e que foram publicadas, entre Janeiro e Março de 1890, na *Revista de Portugal*, a instâncias de Eça de Queirós.

Não sabemos dizer ao certo se para o *Ensaio* se voltou a atenção de Antero no último período de vida, já em São Miguel, onde chegou a 8 de Junho de 1891,

([1]) «A António de Azevedo Castelo Branco: [Lisboa, Março/Abril de 1875]», in *Cartas I*, p. 277.

([2]) José Marinho, *Verdade Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 46.

([3]) «A Carolina Michäelis de Vasconcelos: Vila do Conde, 7 de Agosto [de 1885]», in *Cartas II*, p. 748.

([4]) Cf. «A Oliveira Martins: Vila do Conde, 26 [de Novembro de 1889]», *ibidem*, p. 966.

embora alguns que com ele privaram tenham, depois da sua morte, testemunhado que o pensador continuava preocupado com fundas questões filosóficas. O mais significativo testemunho vem de Aristides da Mota. Num passeio, ter-lhe-ia o filósofo exposto «algumas ideias suas sobre filosofia, que seriam o complemento dos seus artigos na *Revista de Portugal*», ideias que gostaria de «desenvolver e comprovar», se para isso tivesse «saúde e descanso» (1). Muito provavelmente ao espírito de Antero se impusera a ideia de que as *Tendências* eram fruto especulativo inacabado, sendo natural que quisesse voltar aos desenvolvimentos da filosofia que nelas exprimiu, pelo que isso não prova que o texto do *Ensaio* seja posterior ao das *Tendências*.

Liberto nos finais de 1889 do compromisso com Eça de Queirós, o ultimato inglês de 11 de Janeiro de 1890 arrancou-o à pacatez de Vila do Conde, devolvendo-o à arena política, de que há anos se havia afastado (2), na qualidade de presidente da Liga Patriótica do Norte. Devotou-se à causa nos meses seguintes, mas a experiência política — a última da sua vida — viria a saldar-se numa profunda decepção. A Liga, estreitada por ambições e vaidades pessoais, dissolveu-se e Antero voltou ao silêncio de Vila do Conde. Em Outubro de 1990 residia em Lisboa e daí rumou finalmente para São Miguel, onde a doença e os atritos familiares o afligiriam.

É, pois, muito pouco provável que os acontecimentos da vida de Antero entre as datas de publicação de *Tendências* e da sua morte lhe tivessem deixado tempo livre e despreocupado para a escrita filosófica e a concatenação de ideias a que as páginas do *Ensaio* necessariamente o obrigariam. Deste conjunto de reflexões melhor resulta a ideia de que aquele escrito já existia à data de redacção das *Tendências*, tendo estado na sua base, directa ou indirectamente. A dar por verdadeiro que o texto do *Ensaio* se compõe de reflexões que remontam a 1873, a versão que chegou às mãos de Ernesto do Canto, na concordância com o que acima expusemos, datará do período entre 1885 e 1889, que compreende o tempo de residência do pensador em Vila do Conde (1881-1890), onde também se inscreve a data de publicação do ensaio *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas* (1886) (3).

Há uma passagem da carta a Oliveira Martins de 26 de Novembro de 1889, onde Antero produz um juízo crítico sobre as *Tendências*. Informando o amigo de que finalizou o texto, comunica-lhe que os três ou quatro artigos que sairão na *Revista de Portugal*, depois de ampliados, darão um livro, o que mostra que Antero tinha a intenção de prosseguir o estudo, justificando-se assim o informe de Aristides da Mota, de que seria essa a preocupação de Antero em São Miguel, não o texto do *Ensaio*, como se disse. Quanto ao juízo, assim o formulou: «Ficou reser-

(1) Cf. José Bruno Carreiro, vol. II, p. 270, nota 24.

(2) Em protesto pela afronta de Inglaterra, Antero publicou o artigo «Expiação», na *Província*, a 26 de Janeiro de 1890. Cf. *Prosas III*, pp. 144-146.

(3) Publicado em *A Província*, n.os 48 a 52, Março de 1886. Cf. *Prosas III*, pp. 22-51.

vada muita coisa que naturalmente não cabe em artigos de Revista. Escuso dizer--lhe que não é a *minha filosofia,* aquela que V. *sabe que eu tenho,* com o seu método próprio e teorias particulares. Essa, infelizmente, desisto de a expor, porque está acima das minhas forças o fazê-lo — e depois ninguém me entenderia.» (1)

Referir-se-ia às intuições assistemáticas do *Ensaio?* Seriam estas a filosofia que «*V. sabe que eu tenho*»? Se sim, Antero, por 1889, desistiu de as desenvolver e expor por forma sistemática. Há, pelo menos, um forte indício de ser o *Ensaio* o objecto de referência na carta, pois que naquele descreve Antero o método da sua filosofia, o tal «método próprio», que não o da exposição das suas ideias nas *Tendências,* considerado este último «um método impessoal» que deliberadamente pôs de parte as suas «vistas originais» e o «processo próprio dialéctico». Afirmando embora serem aquelas ideias suas, são elas «apresentadas simplesmente como induzidas da evolução do pensamento moderno e mais especialmente das tendências filosóficas dos últimos 80 anos» (2).

O juízo crítico do próprio Antero sobre as *Tendências* deve ser levado a sério pelos intérpretes do seu pensamento. Embora a dureza desse juízo não faça justiça à originalidade das convicções filosóficas das *Tendências,* sobretudo as contidas na terceira ou última parte, ele mostra que este texto não pode ser lido sem relação com o do *Ensaio,* que na concatenação íntima dos dois vive a filosofia de Antero. A importância do caderno de notas é, assim, dupla: primeiro, testemunha que o pensamento filosófico do autor não se reflectiu por inteiro nas *Tendências* e que parte substanciosa dele ficou por explanar; segundo, que o *Ensaio* é a súmula das preocupações inéditas e tudo o que resta do pensamento mais secreto do filósofo.

Não só o *Ensaio* participa da noção de filosofia com que as *Tendências* abrem como expõe o método próprio da filosofia, vindo a iluminar alguns aparentes impasses do segundo escrito, nomeadamente no que respeita ao conceito e à realidade do ser divino. O método que o *Ensaio* desentranha é o método dialéctico da antinomia, de inspiração proudhoniana, e sustenta uma concepção semântica do ser a partir da definição antitética, considerada radical e inultrapassável, do absoluto e da realidade.

2. A noção de filosofia

Recuemos a 1885, o ano da mais complexa revolução intelectual do pensador no que respeita ao aprofundamento da concepção do ser e da noção de filosofia,

(1) «A Oliveira Martins: Vila do Conde, 26 [de Novembro de 1889]», in *Cartas II,* p. 966.
(2) *Ibidem.*

momento que tornou cruciais a distinção do discurso poético e do discurso filosófico e a resposta à mais velha aspiração, construir um *sistema de ideias transcendentais,* tal como, em 1876, anunciara a Oliveira Martins, notando que, sem esse «espartilho de fino aço», se sentia «incapaz de caminhar direito pela realidade» ([1]). Embora nunca tivesse erguido o seu sistema, não obstante o desejo dele perpetuado no tempo, a essa missão começou a votar-se Antero nove anos depois da confidência a Martins. 1885 é ainda o ano de redacção, por Março, dos dois últimos sonetos, «O que diz a Morte» e «Com os Mortos», que assinalam o fim da produção sonetista.

As cartas de 1885 enviadas a Francisco Machado de Faria e Maia (28 de Março), a Carolina Michaëlis de Vasconcelos (7 de Agosto) e a Jaime Batalha Reis (24 de Dezembro) constituem o registo intenso das determinações de Antero em consagrar-se, desde então, à obra da filosofia, o que publicamente ratificaria no ano seguinte com a impressão de *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas,* o seu «primeiro escrito filosófico» ([2]), assim dito para marcar o início da sua maturidade filosófica, e onde analisa criticamente o *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel,* do brasileiro Viana de Lima, editado, em 1885, em Paris ([3]), visando a filosofia do naturalismo e, de um modo geral, todo o cientismo, positivismo e materialismo, sínteses epistemologicamente frágeis e eivadas de contradições. Repudiando as ideias básicas dos naturalistas, vem a determinar algumas das noções fundamentais do seu pensamento, tais como as de «lei», de «espontaneidade», de «vida» e de «consciência», que irão ser mais profundamente trabalhadas nas *Tendências.*

Os traços mais marcantes deste escrito de 1886 estão na defesa da metafísica e numa concepção idealista da filosofia e da ciência. A filosofia não é «o mero ajuntamento» ou «o quadro empiricamente ordenado dos factos do universo», mas «a compreensão e explicação racional e total desse grande quadro», explicação apenas possível «no ponto de vista das ideias últimas e fundamentais da razão *(substância, causa, fim)*» ([4]). A metafísica (ou especulação) e a ciência (ou observação), duas séries com pontos de partida opostos e com leis diversas de desenvolvimento, convergem na filosofia, que tem por matéria a ciência e por forma a metafísica ([5]). A filosofia como o ângulo em que metafísica e ciência se tocam acentua a ideia

([1]) «A Oliveira Martins: [Lisboa], 13 de Maio [de 1876]», in *Cartas I,* p. 346.

([2]) Como tal o designou na carta «A Jaime Batalha Reis: Porto, 12 de Março [de 1886]». Cf. *Cartas II,* p. 771.

([3]) Cf. *Filosofia da Natureza,* pp. 22-51. Foi sobre a segunda edição da obra de Viana de Lima (Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1886) que Antero elaborou o seu ensaio. A primeira edição do *Exposé Sommaire* é, com efeito, de 1885, da mesma editora.

([4]) *Filosofia da Natureza,* p. 24.

([5]) Cf. *ibidem.*

de que ela é o melhor ponto de vista ou absoluto da razão. Neste sentido, é a filosofia o saber fundamental. O desprezo do naturalismo pela metafísica é sinónimo de reducionismo. Os naturalistas apenas atendem aos aspectos fenomenais do real, deixando de parte as ideias directoras ou universais da razão, as únicas que podem justificar o universo fenomenal. É deste modo que o naturalismo, como hipótese filosófica, é débil e, em última instância, uma filosofia falsa.

Chega a declarar Antero quimérica uma *filosofia positiva*, erro comum em que «laboram os positivistas de diferentes comunhões» ([1]) ao adoptarem o conhecimento científico como o tipo acabado do conhecimento perfeito, quando aquele conhecimento constitui apenas «a região média do conhecimento, entre o senso comum, de um lado, e o conhecimento metafísico, do outro», pelo que será unicamente a razão filosófica que «tem, em última instância, de se pronunciar sobre o valor e o lugar, na compreensão total do universo, dos dados quer do senso comum, quer da ciência» ([2]). A filosofia é essa «compreensão total» ([3]). Tal como aparece no *Ensaio* e reaparecerá nas *Tendências*, a filosofia, no seu labor de compreensão, é dinâmica, perenemente dinâmica, um «edifício sempre em construção» ([4]), em permanente revisibilidade de conteúdos, «instável e ao mesmo tempo sempre de pé» ([5]).

Foi, pois, por este escrito, historicamente a mais notável peça contra o positivismo oitocentista ([6]), que publicamente deu Antero notícia do meditado trabalho filosófico a que se erguera entre 1885 e 1886. Na citada carta de Março de 1886 a Batalha Reis, dizia da *Filosofia da Natureza dos Naturalistas* ser «coisa de ocasião e quase improvisado», para acrescentar que as ideias é que não eram improvisadas, por representarem o ponto aonde chegara «no fim de anos de reflexão» ([7]).

Se é verdade que 1885 se apresenta como a curva decisiva em que a necessidade de afirmação pela filosofia se tornou para Antero questão vital, todo um percurso de caminhos e encruzilhadas lhe foram traçando o perfil, para que finalmente reclamasse a sua libertação das vestes do poeta, opção consciente por uma nova forma de compreensão do real, forma durante anos ligada ao seu genial estro poético e que, a partir deste ano, aspira à autonomia, reivindicando voz própria.

Elucida-nos o filósofo, na supracitada carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos, sobre o trânsito que da poesia o levou gradualmente à filosofia, que o mes-

([1]) *Ibidem*, p. 41.
([2]) *Ibidem*, p. 42.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *Ibidem*, p. 42.
([5]) *Ibidem*, p. 43.
([6]) Excepção feita a *O Brasil Mental*, de Sampaio Bruno (Porto, Chardron, 1898).
([7]) «A Jaime Batalha Reis: Porto, 12 de Março [de 1886]», *Cartas II*, pp. 771-772.

mo é dizer da «imagem» à «ideia», assim reconhecendo que a linguagem poética fora a atmosfera primitiva em que respirara. Através da poesia procurara o «grande segredo», o «grande *fétiche*», o «Santo Graal, que [...] era a Verdade, a verdade pura, estreme, absoluta...». A demanda foi, porém, uma ilusão, «como todos os Santos Graais», mas o efeito da ilusão não deixou de conter algo de precioso: fê-lo «sondar o que toda a alta poesia pressupõe, mas esconde tanto quanto revela»; fê-lo «um Filósofo! Um filósofo *manqué*» por não ter ainda revelado «ao mundo» o seu «Apocalipse» (1).

Foi a exigência de organização conceptual, arquitectónica ou sistematizante do discurso, que o levou à prosa filosófica do *Ensaio*, da *Filosofia da Natureza dos Naturalistas* e das *Tendências*, por ela anunciando ao mundo a verdade filosófica interior, o verbo apocalíptico que sempre o animou e que incessantemente dele exigia a expressão e a ordem. Reivindicar o direito de cidadania do filósofo, constatado o desaparecimento do poeta, eis o que se impunha. Com acentuação dramática descreve Antero a ascensão lenta do filósofo emergindo do poeta, como a crisálida do casulo que lhe animou a vida, como a onda cuja força a praia não pôde conter: «[...] o filósofo, que por muito tempo só se exprimiu pela boca do poeta, acabou por confiscar, por absorver, por devorar o pobre poeta, e agora que este acabou, impõe-se ao filósofo (para não passar por um assassino gratuito e aleivoso) a obrigação de ser gente por si só e de falar pela própria boca». Ficariam os sonetos, «o testemunho do pobre poeta que acabou»; agora, a «fase nova», a jura de consagrar-se «todo e exclusivamente, ao trabalho de coordenação definitiva» e «exposição metódica e rigorosa» das suas «ideias filosóficas» (2).

Nos finais de 1885, a mesma obsessão incessantemente repetida: «Não posso ficar indefinidamente filósofo inédito», «preciso de justificar a reputação que amigos talvez menos discretos me fizeram» (3). Em vésperas de Natal do mesmo ano, a carta a Batalha Reis registava: «Creio que cheguei ao termo e dou a minha Filosofia por completa e acabada. Agora trata-se de a expor lucidamente, e é a isso que me quero consagrar [...]» (4) Referir-se-ia ao caderno de notas que titularia *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade?* Fosse ou não, o certo é que o conjunto de cartas que vimos citando testemunha a opção definitiva pela filosofia e, com ela, o emergir da convicção de que as aspirações juvenis da poesia como instrumento de transformação da realidade política e social haviam sido a formi-

(1) «A Carolina Michäelis de Vasconcelos: Vila do Conde, 7 de Agosto [de 1885]», *ibidem*, p. 748.

(2) *Ibidem*.

(3) «A Alberto Sampaio: Vila do Conde [Novembro/Dezembro de 1885]», in *Cartas II*, p. 757.

(4) «A Jaime Batalha Reis: Porto, 24 de Dezembro [de 1885]», *ibidem*, p. 761.

dável quimera que inspirara as *Odes Modernas* (1865), esse notável livro de poesia que esteve na origem da *Questão Coimbrã*, a mais célebre polémica literária do século XIX, também conhecida por *Bom Senso e Bom Gosto* (1865-1866).

Aos 43 anos, na última encruzilhada da vida, depois de ter sido o vate revolucionário, o intérprete das «auroras do Futuro» (¹) e o anunciador do Homem Novo, aquele que brandiu os versos como espada de combate, declinam-lhe no peito os velhos ideais do passado poético e começa a avistar na filosofia a via que pode o pensamento pretender para a transformação efectiva da realidade social, o que exprime no final da carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos. Ao constatar que o mundo entrou numa «fase de extraordinário obscurecimento da alma humana», com veemência clama: o que ele necessita «é de ideias, é de filosofia». Quanto à poesia, deveria «adormecer nos recessos mais misteriosos do coração do homem», esperar até ao desvendamento do «novo Símbolo» e de «novos Ideais» que «lhe forneçam um novo alimento, lhe insuflem nova vida». Só então «voltará a cantar». *Este* mundo «está velho: e a Poesia só está à vontade num mundo novo, jovem, enérgico» (²).

A concepção da filosofia como força social havia sido enunciada anos antes. A «Filosofia é um elemento essencial na vida das nações», afirmava a Domingos Tarrozo (3 de Junho de 1881), necessária à «fecunda agitação das inteligências» (³). Pelas indicações dispersas da epistolografia anteriana, mormente as do período de 1871 a 1873, ao pensador se deve ter posto com particular intensidade a missão revolucionária, político-social, da filosofia, uma década antes da passagem da carta a Tarrozo. O malogrado livro *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*, que veio a destruir em 1875 ou posteriormente, segundo fixou José Bruno Carreiro (⁴), e que o ocupou por volta da segunda metade de 1871 a 1875, era «uma exposição das ideias revolucionárias: filosóficas, políticas, económicas e morais» (⁵). A não ser o relato de íntimos de Antero ou as notícias que por carta foi dando aos correspondentes, nada restou desse projecto que teria chegado a tomo significativo (dois volumes) e prestes a dar (ou terá dado) entrada na tipografia, conforme noticiava o jornal *A República*, na sua edição de 12 de Maio de 1875 (⁶). Além de desenvol-

(¹) Antero de Quental, *Odes Modernas*, edição organizada e anotada por António Sérgio, Lisboa, Couto Martins, 1943, p. 115.

(²) «A Carolina Michäelis de Vasconcelos: Vila do Conde, 7 de Agosto [de 1885]», in *Cartas II*, pp. 748-749.

(³) «A Domingos Tarroso: Lisboa, 3 de Junho de 1881», in *Cartas I*, p. 561.

(⁴) José Bruno Carreiro, vol. I, p. 482.

(⁵) «A Teófilo Braga [Lisboa, Julho de 1871]», *Cartas I*, p. 140.

(⁶) Cf. José Bruno Carreiro, *op. cit.*, vol. I, p. 489. Cf. Joel Serrão, a nota ao «Programa para os Trabalhos da Geração Nova», in Antero de Quental, *Filosofia*, pp. 194-196.

ver uma metafísica e uma cosmologia evolucionistas, a que dedicava capítulos distintos no primeiro volume, do qual genericamente disse ser «uma espécie de Filosofia da Revolução» [1] — e é de crer que aí explanasse uma Filosofia da Matéria e da Vida tendo por central a noção leibniziana de força físico-vital e espiritual, a que regressaria nas *Tendências* —, o *Programa* desdobrava-se, no segundo volume, numa filosofia social e política, que talvez fizesse parte de uma Filosofia da História, metafisicamente abrangente e deduzida dos princípios explanados no primeiro volume. Colocando sob análise as instituições e os sentimentos e progredindo por reflexão sobre as suas possíveis condicionantes — históricas, sociais, políticas, económicas, psicológicas e religiosas — e determinações finalísticas, a segunda parte do *Programa*, pelo que é susceptível de inferir-se das cartas deste período, concluir-se-ia no desafiante problema da transcendência e, portanto, numa Filosofia da Religião, à qual, aliás, parece ter-se dedicado nos anos seguintes, compondo um livro que não nos chegou, mas de que dá notícia em que estaria a trabalhar em 1878. Dele teria desistido no ano seguinte [2]. Parte ainda do *Programa* ou projecto independente? Se parte, a destruição da obra seria posterior a 1878 e justificaria também o desaparecimento da *Teoria da Religião.*

O rastreio das leituras de Antero em 1871-1875, sobretudo na demora do recolhimento em Ponta Delgada (1873-1874) a escrever o *Programa*, informa-nos que uma bibliografia vasta influiu na sua meditação, da História da Filosofia — grega (sobretudo pré-socrática), medieval, moderna e sua contemporânea — à História das Religiões, com particular incidência as religiões orientais e alguns dos seus textos sagrados, como o *Ramaiana* [3]. A par de Charles Darwin, Ernst Haeckel, Alexander Humboldt e Herbert Spencer, dos quais teria colhido informação para a cosmologia evolucionista do *Programa*, a cuja metafísica, já na correcção idealista do naturalismo, os nomes de Leibniz, Hegel e Proudhon se associam, interessaram-lhe os estudos de Herman von Helmholtz, leu atentamente Antoine-Augustin Cournot [4], atendeu à crítica do cristianismo com Ludwig Feuerbach e David

[1] «A Oliveira Martins: Porto, 7 de Julho [de 1872]», in *Cartas I*, p. 164.

[2] Cf., por exemplo, as cartas «A Francisco Machado de Faria e Maia: Porto, 11 de Fevereiro de 1878» e «A Oliveira Martins: Lisboa, 7 de Novembro [de 1878]», in *Cartas I*, pp. 407 e 448. Cf., também, a carta datada de «[Lisboa, Princípios de 1878], in *Novas Cartas*, p. 95. É possível que tenha sido Oliveira Martins a sugerir a Antero que abandonasse o projecto da *Teoria da Religião* e se dedicasse a uma *História Geral das Religiões.* Cf. «Lisboa, 20 de Fev. [1879]», *ibidem*, pp. 100-101.

[3] Cf. «A João Lobo de Moura [Ponta Delgada, Julho de 1873]», in *Cartas I*, pp. 204 e 206.

[4] Antero possuía as edições de 1851 e 1872, respectivamente: *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (2 vols.) e *Considérations sur la marche des idées et des evénements dans les temps modernes* (2 vols.). Cf. o «Indículo da Livraria [de Antero]», in José Bruno Carreiro, vol. II, p. 357.

Strauss e transitou, no interesse das ideias políticas, por Charles Fourrier, Thomas Hobbes e Karl Marx, tendo sempre no horizonte o socialismo proudhoniano.

A *Filosofia da Revolução* não é, porém, termo circunscrito ao significado político-social, embora o contenha, pelo que, e pelas razões que a seguir se expõem, o *Programa* visaria algo mais do que um simples tratado de filosofia política. Na carta a Oliveira Martins, de 26 de Novembro de 1873, Antero, ainda que perfunctoriamente, revela-nos que essa filosofia comporta ou se assimila a uma «ideia imensa», «a mesma ideia histórica da humanidade, perseguida, entrevista, esquivada, pressentida através de todos os sistemas, de todas as religiões, de todas as revoluções» ([1]). A Filosofia da Revolução recusaria apresentar-se como *sistema* ([2]) — o que só por si significa a antecipação, em 1873, do juízo sobre a vanidade dos sistemas, a inadequação das gigantescas construções *a priori* ao real vivo e evolutivo, como vastamente defenderia, em 1890, nas *Tendências*. Porque na ideia de *revolução* imprimia Antero os ritmos de abertura, de progresso e retrocesso da Vida e da História, a filosofia tinha de necessariamente adequar-se a esses ritmos, à «*realidade real*» ([3]), impedindo-se ao fecho sobre si. Não longe estaria da especulação do filósofo a identidade da revolução com a essência do Ser, do Cosmo e da História. Traduzindo por revolução o movimento universal do todo, Antero concebe este movimento pelo conceito de evolução, a que associa o de *devir*, daí «deduzindo certas leis culminantes que definem a Evolução, considerando o Cosmo que nós conhecemos e a sua Evolução tal como a ciência a tem explicado, como um mero *exemplo*, um exemplar entre milhões de biliões (até ao infinito) onde se revelam as leis fundamentais» ([4]) do devir.

A noção de revolução não só é, por conseguinte, política, mas metafísica. Comportaria, no traçado do *Programa*, uma ontologia atenta à unidade do ser e à diversidade dos seres, atenta aos níveis de realidade em que aquela unidade e esta diversidade se põem à razão teórica e à razão prática. A filosofia social e política, que, cremos, estaria reservada para o segundo volume, apresentar-se-ia no interior de uma cosmovisão global, de carácter holístico, de que seriam corolários quer a natureza da revolução político-social e económica, quer o seu estudo e concepção moral, quer ainda a própria missão revolucionária da filosofia.

As *Tendências* não se excepcionam no quadro dessa cosmovisão. Não só Antero defende neste texto que o universo evolui, no seu todo, para o ideal supremo do bem, da virtude e da verdade como indica ser a sua evolução uma «espiritualização gradual e sistemática», não «apenas uma complicação crescente de forças elemen-

([1]) «A Oliveira Martins: Ponta Delgada, 26 de Novembro de 1873», in *Cartas I*, p. 226.
([2]) Cf. *ibidem*.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *Ibidem*, p. 227.

tares», mas «um alargamento de ideias, isto é, de existência verdadeira» (1). Nesse processo de espiritualização caminham também as instituições humanas, tal como os sentimentos, as vontades e os pensamentos dos seres sociais. A harmonia entre estes resulta de um acordo que não pode ser firmado «em decretos e imposições autoritárias» (2), mas que é íntimo e espontâneo. A filosofia surge, então, como aquele saber agente que, ilustrando as inteligências, promove os caminhos para a efectividade daquele acordo. O fecho final das *Tendências* é uma conclusão desta tese do dever social da filosofia ou da filosofia como a expressão comunitária e universalmente válida da consciência de uma cultura. A «sua obra essencial» é a de «definir o espírito duma civilização e torná-lo cônscio de si mesmo» (3).

No ponto de vista da prática pessoal, Antero foi fiel a esse credo da ilustração das mentes pela filosofia em alturas significativas da sua vida, nos exemplos das Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, de que resultaria a conferência *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871), e da fundação da União Democrática Portuguesa (1873) (4).

O caminho que levou Antero à redacção das *Tendências* é marcado, aqui e além, por tentativas e esboços da sua filosofia. As já citadas cartas de 28 de Março de 1885, a Francisco Machado de Faria e Maia, e de 24 de Dezembro do mesmo ano, a Jaime Batalha Reis, são, dez anos após o malogro do *Programa* e cinco anos antes das *Tendências*, os registos mais elucidativos do estado das suas ideias filosóficas.

Dirigindo-se a Faria e Maia, Antero insiste primeiro na dimensão prática da filosofia. Sente-se fascinado pelo estoicismo, que influirá na sua concepção racionalista do misticismo, tal como o entendeu nas *Tendências*, isto é, um esforço ascético de purificação progressiva da consciência moral para o bem e para a virtude, o que vai de acordo com o que verdadeiramente anima a prosa filosófica das *Tendências*: um arguto sentido de que o universo do *dever ser* resume todo o destino e o fim do pensamento. A concepção moral da filosofia está presente na carta a Faria e Maia, nunca, porém, significando o estreitamento da especulação na casuística da vida ou no receituário de preceitos estóicos para a tranquilidade da alma, sequer a redução da filosofia à moral. Antero acudia: «Não penses [...] que acabei em reduzir, como os estóicos dos últimos tempos romanos, toda a Filosofia à moral, com a preocupação exclusiva da direcção da vida.» (5) Como no tempo do

(1) *Tendências*, p. 128.
(2) *Ibidem*, p. 138.
(3) *Ibidem*, p. 140.
(4) Cujo programa pode ser consultado em *Novas Cartas*, pp. 57-63.
(5) «A Francisco Machado de Faria e Maia: Vila do Conde, 28 de Março de 1885», in *Cartas II*, p. 729.

Programa de Trabalhos para a Geração Nova, a preocupação moral mostra-se enraizada numa concepção metafísica ampla do ser humano e da complexidade do real e da existência, metafísica cujos traços especulativos Antero comunica a Faria e Maia, no estado a que chegara: «[...] um conjunto definido e ligado de ideias, como quem diz, o meu sistema» ([1]).

Insistia sobretudo na necessidade de ligar o conceito transcendental de *substância* à mónada leibniziana, síntese que seria o aspecto singular do *seu* sistema, a que voltaria, anos passados, quando, nas *Tendências*, a intenção pampsiquista se demarcaria na síntese físico-dinâmica da matéria e do espírito. A noção de substância, na carta, é, no ponto de vista da significação, plurívoca: implica as ideias de *absoluto, simplicidade, continuidade,* etc. Já aí considerada, na linha do neokantismo, uma categoria do pensamento, a última e a mais remota categoria metafísica, indispensável para a explicação *finalística* do ser, a substância mostrava-se aos olhos do filósofo, tal como patentearia o *Ensaio*, inábil para apreender e explicar de modo imediato a realidade, enquanto esta é a complexidade e o descontínuo, pelo que a ela se deveria suceder a *monadologia* na sua missão de a religar à realidade, por intermédio da noção de *força* ([2]).

O que preocupa o espírito de Antero é a possibilidade do conhecimento. Não se tratava de repensar, na linha kantiana, como é possível a ciência, mas como seria possível a metafísica que o cepticismo de Hume, o criticismo e o positivismo minaram e destruíram, questão que convergia naturalmente para a emergência de articulação do conhecimento científico com o metafísico. O problema gnosiológico de fundo, que o pensador tentará resolver pela síntese do kantismo com o leibnizianismo, era este: se a metafísica encontra na categoria de substância o fundamento transcendental para a explicação finalista do ser, a substância, por si só, é «incapaz de explicar *imediatamente* a realidade, o descontínuo, o complexo, etc.» ([3]). Não só este impedimento da ligação directa da categoria ao fenómeno é consequência das leituras criticistas de Antero como mostra que, em 1885, eram adquiridos o postulado antinómico do absoluto e da realidade, trabalhado no *Ensaio*, e a dualística da razão categorial estática e da experiência dinâmica, que caracteriza a gnosiologia das *Tendências*. Na carta, a síntese das categorias metafísicas e científicas far-se-ia através da ideia leibniziana de *força*, por meio dela ligando-se a substância à realidade, «isto é, com o Atomismo» ([4]). O projecto filosófico realista seria, não o de partir dedutivamente da substância para o mundo físico, mas o de ir dos «dados elementares da sensibilidade, sobre que se baseiam em

([1]) *Ibidem*.
([2]) Cf. *ibidem*, p. 730.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *Ibidem*.

última análise as ciências naturais, isto é, dos Átomos, para *indutivamente* chegar ao que não é *Átomo*, mas que o Átomo pressupõe: a Substância. Numa palavra, é necessário *vazar* toda a metafísica dentro do Átomo, e depois trabalhar com ele, assim transformado» (1).

Em 1886, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas* concentrar-se-ia sobre esta visão transcendental da fenomenalidade, a satisfazer «plenamente tanto a ciência como a especulação», apontando-a como síntese materialista-idealista, isto é, a penetração dos «factos positivos» pelo «apriorismo inerente ao pensamento especulativo» (2), num terreno em que os métodos dedutivo e indutivo trabalhariam para a fundação metafísica da realidade. A meditação do *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, de Cournot, deve ter contribuído para que o pensador consolidasse algumas das suas ideias sobre as condições e limites do conhecimento e sobre a centralidade da filosofia, ou o papel supremo da razão, na organização do sistema integral das ciências.

Transparecem as mesmas preocupações na carta a Jaime Batalha Reis (24 de Dezembro de 1885), que deve ser meditada em conjunto com a dirigida a Faria e Maia. Se esta havia posto o acento tónico numa síntese problemática de kantismo e leibnizianismo, aquela sugere, meses passados, que é o hegelianismo a intrometer-se na mesma síntese. A flutuação não elimina a presença do kantismo, antes assinala, na síntese kantiano-leibniziana, a presença da noção de *evolução* colhida na filosofia da natureza de Hegel. Sobre este ponto se concentrou a atenção de Antero e sob perspectivas diferentes, embora, na origem, comuns, transpareceria no *Ensaio* e nas *Tendências*. Naquele, sob o esboço de uma *monadologia transcendental* (3); neste, na resolução da antítese espiritualismo e liberdade, de um lado, mecanicismo e determinismo, do outro (4).

A segunda carta propõe uma «fusão (não amálgama) do Hegelianismo com a monadologia de Leibniz, dando de si a síntese do idealismo e do espiritualismo», à primeira vista semelhante ao materialismo. Semelhante apenas, porque sendo o materialismo, «ou atomismo científico», o «*ponto de partida*», encarava Antero, por processo de recondução sucessiva do inferior ao superior, reduzir «a ideia de átomo à de força, e esta à de espírito» (5). Mostrando-se adequadamente sensível aos níveis ideativos do ser — do fenómeno para a consciência e a substancialidade da vida consciente —, concluía que o transporte da «espontaneidade e virtualidade» da *ideia* de Hegel para o «átomo-mónada» o capacitava para «reconduzir o Idea-

(1) *Ibidem*.
(2) *Filosofia da Natureza*, pp. 50 e 51.
(3) Cf. *Ensaio*, p. 175.
(4) Cf. *Tendências*, p. 98.
(5) «A Jaime Batalha Reis: Porto, 24 de Dezembro [de 1885]», in *Cartas II*, p. 761.

lismo e o Espiritualismo da região vaga e abstracta por onde tem andado para um terreno quanto é possível nestas coisas, positivo» ([1]).

Não é difícil conjecturar o que seria, na anotação do *Ensaio*, a *monadologia transcendental*. Para a sua elucidação contribui a carta autobiográfica a Wilhelm Storck, de 14 de Maio de 1887, onde pondera Antero que a «*monadologia de Leibniz*, convenientemente reformada, presta-se perfeitamente» a uma «interpretação do mundo, ao mesmo tempo naturalista e espiritualista» ([2]). A pretendida reforma sairia da relação conubial do kantismo com o leibnizianismo e do que há nessa relação de compatível com o hegelianismo, nomeadamente o seu conceito de *evolução*, no fundo não muito distante, para a perspectiva da essência, das possibilidades psicodinâmicas da força monádica, já que as *Tendências* entenderão esta força como *desenvolvimento* e *dinamismo*, servindo a ciência e a especulação como a noção na qual ambas comungam e pela qual se insinua a sua junção metafísica. Esta junção obrigava ao reconhecimento da força espiritual como o tipo transcendental perfeito da força física, a «forma superior do ser» que socorre a compreensão da força inferior, «e não o inverso» ([3]).

Tratava-se de entrar na posse de «uma teoria do conhecimento» que fosse «o preliminar lógico [...] do sistema» ([4]), que atendesse, sobretudo, às esferas da ciência e da metafísica sem cair na tentação fácil de eliminar um dos pólos, ao mesmo tempo preservando a distinção radical entre elas. Não é de admitir que Antero houvesse alguma vez duvidado da garantia gnosiológica que a controversa conciliação dos três sistemas — de Leibniz, Kant e Hegel — lhe daria para a edificação de uma teoria do conhecimento. As *Tendências* atestam-na na sua forma mais elaborada. A *monadologia transcendental* do *Ensaio*, também designada *psicologia atómica*, seria, em conjunto com uma *concepção atómica das coisas* (ou simplesmente, monadologia), a parte de uma teoria do conhecimento que atenderia à sensibilidade como *a forma elementar da representação*, dedicando-se ao estudo desta e envolvendo a análise das reciprocidades dinâmicas e tácitas do sujeito e do objecto ou do *eu* e do *não-eu* ([5]), enquanto a concepção atómica das coisas investigaria a matéria como a *forma elementar e primordial da sensibilidade* ([6]).

Em todo este quadro gnosiológico, a razão categorial revê e coordena o domínio evolutivo da experiência através dos seus princípios metafísicos, assim

([1]) *Ibidem*, pp. 761-762.
([2]) «A Wilhelm Storck: Ponta Delgada, 14 de Maio de 1887», *ibidem*, p. 838.
([3]) *Tendências*, p. 117. Cf. *ibidem*, p. 117.
([4]) «A Jaime Batalha Reis: Porto, 24 de Dezembro [de 1885]», *Cartas II*, p. 762.
([5]) Cf. *Ensaio*, p. 175.
([6]) Cf. *ibidem*.

norteando todo o exercício de conhecimento. Foi a fusão desta razão de categorias com a monadologia que forneceu a Antero a fórmula da *monadologia transcendental*. Embora insuficientemente tratada no *Ensaio*, ficou como esboço de uma gnosiologia onde a mónada seria o tipo categorial perfeito da realidade, uma das noções transcendentais de maior valor estruturante e normativo da actividade cognoscitiva, por ela se conciliando, numa síntese pandinamista da realidade, o naturalismo (ou atomismo) e o espiritualismo. Pese o facto de a fórmula não ter reaparecido nas *Tendências*, é por demais evidente, pelas considerações expostas, que esta obra recebeu o influxo da primeira direcção de Antero para a conciliação dos referidos sistemas. Por outro lado, o que a *monadologia transcendental* torna patente é a direcção sintética da consciência para a apercepção da sua realidade última ou espiritual, não só por apresentar-se o espírito como a força tipo perfeita (1), mas porque, ao compreender-se este assim, reordena as ordens do sensível e da representação para o absoluto, o universo contemplado por Antero como a esfera da moral e da liberdade.

Quer o que se implicita na *monadologia transcendental*, quer o que se explicita nas *Tendências* são, no fundo, os momentos programáticos da filosofia anteriana, comunicados na carta a Batalha Reis: «O que há de original no meu trabalho são apenas 3 coisas: 1.º — uma teoria do conhecimento, que é o preliminar lógico do meu sistema: 2.º — a análise da ideia de matéria [...]: 3.º — a análise da ideia de Absoluto, que reduzo à de Liberdade, transpondo-a da esfera da inteligência para a de consciência. Estes três pontos, porém, sendo fundamentais, servem-me de critério e são por assim dizer o grude com que ligo umas às outras muitas teorias que são mais ou menos do domínio comum da Filosofia moderna.» (2) As *Tendências* perseguem este fito.

Na abordagem histórico-crítica da filosofia no curto mas denso texto das *Tendências*, a tarefa de Antero pode dizer-se prodigiosa. Não só historia as tendências da filosofia sua contemporânea como procura as suas raízes próximas e remotas, passando em revista sistemas e orientações filosóficas e concatenando-os segundo a superior orientação do espírito de Oitocentos. Nunca cede a uma historiografia descritiva ou factual, diametralmente se afastando do positivismo, mas prefere uma historiografia das ideias fortemente influída por uma filosofia da história, na lição de Hegel e Michelet, tão atenta ao experienciar do pensamento como à sua essência filosófica, que desentranha das variações contínuas do pensar ou atinge por sobre a expressão múltipla dos sistemas numa dada época, representativa do espírito dessa época.

(1) Cf. *Ensaio*, pp. 173 e *Tendências*, p. 121.
(2) «A Jaime Batalha Reis: Porto, 24 de Dezembro [de 1885]», *Cartas II*, p. 762.

Mas o postulado ontológico hegeliano da interna necessidade racional da história e da filosofia da história como conhecimento e revelação da finalidade na história, conformando história e metafísica no plano da identidade, é substituído, em Antero, por um postulado hermenêutico que entende a necessidade como resultante das tentativas de compreensão do passado pela consciência. É a urgência intrínseca da ordem desta. A consciência histórica é finalista e à visão da necessidade na história se chamou, conforme o gosto, providência, acaso, liberdade ou desconhecido. Ele próprio diz que a «história não é a metafísica» ([1]). Ao confessar que a urdidura da história é tecida por acidentes, indica que a necessidade de que fala Hegel tanto poderia ser aquela como outra, «tão essencialmente outra, que nem sequer conseguimos formar uma ideia do que possa ser uma história necessária como o desenvolvimento dum silogismo ou duma equação» ([2]).

Soçobraria Antero no relativismo? Não. Ainda que a necessidade escape à razão, «embora provavelmente não esteja fora da razão», e, por isso, não se possa saber se a «lei *real* dos factos» ([3]) é ontológica, a compreensão da história exige a «direcção metafísica» ([4]). É a direcção metafísica dos factos pelas leis directoras da razão, que os interpreta, que, condenando o necessitarismo na história, fará dizer a Antero que as «leis da história têm a sua última raiz nas leis da consciência» ([5]). Mas há aqui um significado extenso que convém realçar: por um lado, Antero impede-se à aceitação de uma história como palco da fatalidade e, por outro, na consequência necessária, resulta a sua visão da história numa concepção moral dela como liberdade. É isto que subordina o entendimento do progresso humano como «a criação da ordem racional e o alargamento indefinido do domínio da justiça»; e este «Facto da liberdade», o progresso, «consiste intimamente num desdobramento incessante da energia moral, numa reacção contínua da vontade sob o estímulo do ideal», pelo que «é por isso que a virtude é a verdadeira medida do progresso das sociedades» ([6]).

A teoria da razão com os seus tipos fundamentais de compreensão anima o conceito anteriano da história e o papel, nela, da filosofia, e está presente numa gnosiologia cujo aspecto marcante se deve procurar na união equilibrante da razão com a experiência. Parte o autor das *Tendências* da fórmula da filosofia como *a equação do pensamento e da realidade*, que é, por outras palavras, o momentâneo equilíbrio entre a reflexão e a experiência, a adaptação, em cada momento da his-

([1]) *Tendências*, p. 89.
([2]) *Ibidem*.
([3]) *Ibidem*.
([4]) *Ibidem*.
([5]) *Ibidem*, p. 130.
([6]) *Ibidem*.

tória da ciência e do pensamento, dos factos conhecidos às ideias da razão, que os dirigem [1]. Porque o pensamento anteriano mantém o princípio idealista da preeminência ontológica do superior sobre o inferior, a definição das ideias sempre é feita em vista dos factos, nunca por eles. As categorias, estruturadoras da experiência, conformam os dados desta e é segundo essa conformação do idêntico categorial com o variável da experiência que o saber, na sua riqueza e na sua historicidade, se desenvolve. Há uma orientação construtivista na razão anteriana, cujos tipos são os mesmos e sempre em todos os tempos, que se demora na teorização que é feita da experiência, sem a qual as formas, mantendo o nível lógico-formal, seriam totalmente vazias de conteúdo, como ensinava Kant, pelo que explicitamente os conteúdos da experiência tendem para uma unificação dinâmica pelos tipos *fixos* ou *invariantes*.

A realidade movediça da experiência, não obstante as estruturações dinâmicas que se procuram na relação da razão com ela, é exterior à própria razão, embora, paradoxalmente, seja a razão o centro coordenador de toda a relação dinamizante. A razão especulativa, partindo dos dados da experiência, não participa da historicidade dos conteúdos, no sentido em que desta historicidade se libertam os tipos fundamentais de compreensão. Sob este aspecto, a filosofia de Antero promoveria uma singular aliança de estatismo e de dinamismo ao subtrair as estruturas racionais ao postulado da revisibilidade da experiência. São estas estruturas que, furtadas à irreversibilidade do tempo, asseguram a identidade formal das criações do pensamento, à experiência se devendo as variações contínuas dos sistemas ao longo do fio da história, o que também explica por que «a cada período histórico corresponde a sua filosofia» [2]. A lei da identidade e a lei da variedade unem-se na ideia de que há «tipos fundamentais de compreensão, sempre os mesmos e como que inquebrantáveis»; apresentam, todavia, «uma feição particular em cada período histórico, e os sistemas, que os traduzem, repetem-se sem serem idênticos» [3].

Armado com a díade da razão e da experiência, decifra Antero as criações temporais do pensamento moderno, assinalando quais as noções capitais dos seus sistemas: *força, lei, imanência* ou *espontaneidade* e *desenvolvimento.* A par e passo, desenhada a curva do percurso dessas noções, assinalado o que, na relação com elas, é inovador e passadista nos sistemas, o pensador expõe, na última parte das *Tendências*, a síntese que constitui o seu próprio pensamento: um espiritualismo que reconcilia as expressões que a verdade estampou nas tendências do positivismo, do realismo e do idealismo da filosofia sua contemporânea, mas síntese original, uma

(1) Cf. *ibidem*, p. 64.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*.

nova filosofia do espírito e da existência, uma concepção idealista do homem e do mundo, de eterna beleza moral, de denso valor religioso. Pulsa nessas linhas finais uma filosofia que procurou, até aos limites, adequar-se, o mais possível, à realidade viva, a uma existência que não é precedida por nenhum rasgo de determinação que não seja a determinação da vontade e da liberdade, a uma vontade e liberdade morais para quem a virtude se prova nas aras mais altas, a que chamou a santidade, nesse conceito vendo o ponto para que devem caminhar a vontade individual e a vontade colectiva. Perdura nelas a visão de uma existência humana comprometida com o seu próprio destino, em luta de ganho, de risco e de perda. Visão tocada pela possibilidade do nada, mas emergindo na existência, heróica, apesar dos desmentidos da realidade, para tentar a esperança ou, na proporção dos desmentidos, submergir na angústia e no desespero. Também se dirá que, por aqui, Antero de Quental não traiu o espírito moderno nas antecipações do futuro.

3. O método da filosofia e as tragédias do conhecimento

O recurso ao hegelianismo em 1885, confirmado em 1887 na carta autobiográfica a Storck — «Em todo o caso, o Hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas, e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual.» [1] —, nunca significou uma adesão pura ao sistema do filósofo alemão e é duvidoso que Antero tenha dele adoptado, com todas as consequências, a sua dialéctica triádica como método do saber, quer em epistemologia quer em metafísica. O que ressalta da leitura das *Tendências* é o esbatimento, não a anulação, da importância do hegelianismo, esbatimento que estava, aliás, já presente na carta autobiográfica quando, sobre o naturalismo de Hegel, encaixando-o numa crítica ao naturalismo em geral, reflectia não ter ele «soluções verdadeiras» por deixar «a consciência suspensa, o sentimento, no que ele tem de mais profundo, por satisfazer» [2].

Se isto prova que o contacto de Antero com Hegel se fez sobretudo pela filosofia da natureza deste, exprime ainda, e concertadamente, que o pensamento anteriano, antes da redacção das *Tendências*, e após o período inicial de deslumbramento pela formidável síntese hegeliana, que remonta aos longínquos tempos de estudante coimbrão e influiria nas *Odes Modernas*, assumiu, em face dela, uma posição crítica que desaguaria, nos seus traços definitivos, na conclusão de ser o hegelianismo «a última grande explosão do dogmatismo na filosofia moderna» [3].

[1] «A Wilhelm Storck: Ponta Delgada, 14 de Maio de 1887», *Cartas II*, p. 834.
[2] *Ibidem*, p. 838.
[3] *Tendências*, p. 81.

Em verdade, as *Tendências* representam um anti-hegelianismo consciente no que respeita à forma *fechada* e *inflexível* do sistema de Hegel (1), embora Antero caldeie essa ofensiva com a aceitação do que, no pensamento hegeliano, considera estar em acordo com o espírito do saber moderno, mormente o aludido conceito de *evolução* e as ideias de *força, lei, imanência* e *desenvolvimento.*

A apropriação do hegelianismo nas *Tendências* segue os contornos do velho projecto que Antero esboçou brevemente em carta a Oliveira Martins (26 de Dezembro de 1873), na época em que se dedicou ao *Programa de Trabalhos para a Geração Nova* e que deve ter coincidido, como acima se avançou, com a redacção de passagens incluídas no *Ensaio,* o que faz recuar anos à compreensão do que haveria de ser pedido à filosofia de Hegel: «[...] a minha doutrina da Evolução é em grande parte a de Hegel, com a qual combino a ideia de *série* proudhoniana» (2).

Manteria Antero como definitiva a aquisição do conceito hegeliano de *evolução*, nele vendo o correctivo metafísico do evolucionismo mecânico-determinista da filosofia científica da natureza. De facto, as *Tendências,* num tom que memora a *Filosofia da Natureza dos Naturalistas,* diagnosticariam o fatal desvio do cientismo à concepção inspirada dos metafísicos alemães. O esquecimento «da virtualidade infinita da *ideia* (da substância)», que ajunta, «em cada momento da evolução, ao tipo inferior, para o fazer passar a superior, um elemento novo, *um aumento de ser* [...] no seu processo de desenvolvimento» (3), traduziu-se numa dialéctica sem alma, e inerte, apenas obedecendo às leis da causalidade fenomenal, composta e recomposta por elementos exclusivamente mecânicos, nada em si contendo «além da sua mesma natureza mecânica» (4). A concepção da filosofia científica é, pois, incompleta, como incompleto é o seu conceito de evolução.

A interpretação espiritualista do universo mecânico, olhando no além da máscara dos fenómenos, auscultando o mistério que palpita em cada coisa e forma, transfigura-o. O determinismo mecânico evolve para o finalismo; a verdadeira causa é *a virtualidade infinita do ser,* e em tudo a razão descobre uma lei racional, análoga às leis da razão (5). O conceito idealista de evolução conduz Antero e não é intricada a descoberta de que foi esse conceito que nele trabalhou para clarificar a existência de esferas ou níveis de ser e para propor o espírito como um desses níveis, o mais superior, validando a interpretação de todas as esferas pelo dinamismo e a finalidade do próprio espírito. Compreende-se, pois, que escreva que «a

(1) Cf. *ibidem,* p. 82.
(2) «A Oliveira Martins: Ponta Delgada, 26 de Dezembro [de 1873]», *Cartas I,* p. 231.
(3) *Tendências,* p. 103.
(4) *Ibidem.*
(5) Cf. *ibidem,* p. 127.

evolução universal só agora é inteligível», que esta parta «duma verdadeira causa» (a virtualidade infinita do ser) e se dirija a um fim: «a realização dessa virtualidade, a plenitude e perfeição do ser» ([1]). O ser seria, então, um processo dialéctico em permanente estado de desinvolução, ampliando-se a cada grau de desenvolvimento; a razão, que o penetra e desvenda pelos seus tipos fundamentais de compreensão, seria, na relação com a experiência que alcança do ser, seja a gnosiológica seja a moral, um outro processo dialéctico, concomitante com aquele, unindo-se por ela o ser e o saber. Se a concomitância da dialéctica do ser com a dialéctica racional resulta numa adequação plena da segunda à primeira, eis o que pensador açoriano, atento aos limites do saber, desmente.

É pela analogia que, em Antero, se garante uma certa suficiência interpretativa no que concerne à racionalidade e unidade do universo, assim permitindo ver neste a substancialidade ou a essência dinâmica do espírito, supor nele algo fundamentalmente racional, suposição dita legítima como processo de conhecimento. O que há de ínvio neste processo é saber se Antero ultrapassou a legitimidade da analogia, passando do que ela patenteia como suposição para a afirmação de que é real a substancialidade do universo e real a sua racionalidade. A linguagem substancialista que usa e as flutuações discursivas rápidas do domínio gnosiológico estrito para o domínio ontológico sugerem muitas vezes que transigiu no uso da analogia, levando-a para os terrenos de prova de que o que é fundamentalmente análogo à razão é *realmente* racional. Mas há um óbice a esta orientação panlogista que vem da ideia de que entre o pensamento e o ser há distância inultrapassável e que a relação entre eles é assimptota de uma exaustiva racionalização e de uma completa penetração da verdade pelo pensamento.

Do tema da verdade se ocupa o dealbar das *Tendências*, mas a sua problematologia é mais antiga, acompanhou o filósofo, constante e sinuosa, nos assaltos da dúvida e na reacção a ela. A tradução da verdade pela linguagem filosófica será sempre aproximativa, analógica e simbólica. Afirma-o inicialmente nas *Tendências* ao meditar que a filosofia representa «o que há de absoluto no pensamento humano e o que há de relativo na consciência que o pensamento humano tem de si mesmo»; ela exprime «o segredo sublime das coisas gaguejado numa linguagem deficiente e bárbara, cheia de lacunas e obscuridades» ([2]).

A deficiência da linguagem filosófica tem raiz na ôntica relatividade e imperfeição do ser humano, pelo que a filosofia anteriana se desvia, por este seu carácter mais existencial, da concepção hegeliana da filosofia como *saber absoluto* e das filosofias, como a de Descartes, da apodicticidade e da evidência. Reagiu Antero ao

([1]) *Ibidem.*
([2]) *Ibidem*, p. 62.

geometrismo dos conceitos e às cristalizações das dialécticas do absoluto por preferir uma filosofia mais *humanizada*, atenta ou adequada às potências afectivas da alma humana. Expressou-o muitas vezes nas suas cartas. As *Tendências* não colhem excepção. A filosofia tem na «incurável imperfeição» da sua linguagem a «condição da sua indestrutível vitalidade, da sua fecunda e incansável actividade» — afirma o pensador. Concebe pela dúvida e alimenta-se dela, pelo que é esta que «a torna fecunda» (1).

Não se pense que a dúvida surja, neste contexto, com intencionalidade cartesiana. Ela é, em Antero, fundamentalmente vital, radica na natureza da consciência humana e na filosofia como expressão desta consciência, insuperável como tal, e é na medida desta sua insuperabilidade o fautor do dinamismo questionante da inteligência. Ainda que Antero reconhecesse no *cogito ergo sum* «a carta de alforria da inteligência moderna», ter Descartes afirmado «a absoluta unidade e autonomia do princípio pensante», demonstrado a unidade físico-metafísica do «mundo pensado», deduzido o universo físico como essencialmente análogo ao espírito e governado pelas ideias a este imanentes, o método filosófico cartesiano, no ponto de vista histórico, conduziu «forçosamente» à «conclusão da "identidade do ser e do saber"» (2) e, portanto, já pela mediação do kantismo, às grandes construções do idealismo absoluto. O que as *Tendências* contraditam a esta linha histórica que se desenvolve a partir de Descartes é exactamente o axioma daquela identidade. Pela afirmação da dúvida como perene no filosofar assinala Antero a necessidade de arrancar a filosofia aos planaltos da abstracção, uma espécie de grito de retorno aos valores da existência concreta. A questão a debelar, por se ter afirmado na dúvida um incontornável do pensamento, é se não se resumirá a uma ilusão da filosofia o anseio pela verdade.

A ilusão da filosofia está antes nos que nela procuram «a verdade total e definitiva, a fórmula completa, nítida e inalterável da lei suprema das coisas, esse segredo transcendental, que, uma vez conhecido, se isso fosse possível, os tornaria deuses» (3). É a condenação das tendências fáusticas ou luciferinas do saber filosófico. A «verdade filosófica, com ser outra, nem por isso deixa de existir e ser verdade» (4), e o tempo, e a história, e a finitude humana, se alguma coisa ensinam, ensinam a relatividade de todo o saber e a relatividade da filosofia; por isso a verdade filosófica não é toda a verdade, mas a limitação da verdade e, como limitada, um símbolo, imperfeita imagem da «verdade incognoscível» (5). Não será,

(1) *Ibidem*, p. 63.
(2) *Ibidem*, p. 74.
(3) *Ibidem*, p. 63.
(4) *Ibidem*.
(5) *Ibidem*.

pois, o absoluto, embora na relação com ele participe de algum modo, ou por ignorado processo, da sua natureza: «É assim que cada esboço, cada tentativa de definição da verdade filosófica contém em si, apesar das alterações inerentes ao nosso indissipável nevoeiro, a indicação preciosa dalguma propriedade fundamental da verdade absoluta.» ([1])

A suposição de que o hegelianismo é a fonte mais representativa de entre as influências que Antero recebeu — e é inegável que a recebeu — tem contribuído para o obscurecimento de outras fontes, tanto ou mais importantes do que ela. Para a opinião de que a dialéctica hegeliana teria exercido um fascínio tal no filósofo açoriano, de que nunca este se libertaria, contribuiu o próprio Antero com a escrita da carta autobiográfica a Storck, que este traduziu e publicou na edição alemã dos *Sonetos* (1887). Traçando a sua evolução filosófica, realça no idealismo germânico um marco proeminente, o que não está longe da verdade, embora deva dizer-se que algum hiperbolismo se conta aí. Antero dirige-se ao povo germânico através de Storck e é natural que viesse a distinguir a cultura alemã como representativa no seu pensamento, embora tivesse o cuidado de sublinhar que, tendo sido o hegelianismo «o ponto de partida» das suas «especulações filosóficas» — que «dentro dele» se deu a sua «evolução intelectual» —, não lhe consentiu «a independência» do seu «espírito [...] ser discípulo» ([2]) de Hegel.

O acento tónico sobre o germanismo disfarçou o intensíssimo diálogo de Antero com a cultura filosófica francesa do século XIX, sobretudo a de linha espiritualista, e sobretudo Proudhon. Foi neste que encontrou um método dialéctico mais adequado às potências da razão humana, menos preso às exorbitâncias do idealismo absoluto, sem que isso o impedisse de aceder ao legado germânico, tanto ao criticismo de Kant, presente na concepção de uma razão categorial imobilista, quanto ao que paradoxalmente liga a essa razão, como já vimos, a doutrina hegeliana da evolução. É assim que ao quadro das influências de Antero se deve associar o proudhonismo, cujo método ele tomou por superior na orientação da filosofia. Curiosamente não o encontrou no espiritualismo francês — em Royer Collard, Maine de Biran, Jouffroy, Cousin, Ravaisson, para citar os representantes que indica nas *Tendências* —, que acusa de não ter método, sendo mais um ecletismo de tendências do que uma filosofia. Entre a ausência de método nos espiritualistas ([3]) e o método demasiado abstracto dos alemães, a solução por Proudhon parece ter-se feito desde muito cedo no seu espírito, possivelmente por altura do *Programa de Trabalhos para a Geração Nova*.

([1]) *Ibidem*, p. 64.
([2]) «A Wilhelm Storck: Ponta Delgada, 14 de Maio de 1887», in *Cartas II*, p. 834.
([3]) Cf. *Tendências*, pp. 93-94.

A carta autobiográfica menciona Proudhon, mas não rende justiça à estatura do proudhonismo na evolução intelectual de Antero e até a mais significativa alusão ao pensador francês é lavada pela onda de exaltação do germanismo. Diz Antero que de entre todos os franceses preferiu Proudhon, por, «sem dúvida», ser o que, e também Michelet, mais se ressente «do espírito de Além-Reno» (1). Estava dito pelo punho do próprio filósofo que a força centrípeta do seu pensamento estava no germanismo, espécie de filtro e critério que o guiou por entre as outras influências de correntes e pensadores. Mas deve haver nessa indicação uma verdade que melhor cumpriria ser realçada, que se aviva na atracção do filósofo português pelo pensar antinómico proudhoniano, de cujas proposições fez tal assimilação que passaram, na teoria da antinomia que ergue no *Ensaio*, a fazer parte integrante do seu pensamento, o que talvez explique por que as *Tendências* não refiram um só vez Proudhon, embora, no confronto dos textos, detectemos que aquela teoria não está, no último texto, ausente.

A prevalência do hegelianismo na estrutura e nos conteúdos das *Tendências* deve considerar-se limitada pela crítica poderosa a ele feita nas passagens sobre a «absorvente dialéctica» (2) dos germânicos, tão «atreita a esquecer que os indivíduos não são abstracções» ou «determinações lógicas duma ideia, mas seres reais, autónomos», nunca transitórios momentos «de alguma substância só e verdadeiramente existente na sua vaga universalidade» (3). Neste sentido, a filosofia do idealismo absoluto não é nem pode arrogar-se a ter uma filosofia da liberdade. Filosofia da liberdade, não da liberdade do ser absoluto, mas do ser relativo e limitado, é a filosofia das *Tendências* e foi, numa palavra, a filosofia de Antero. O protesto da consciência humana cobrou voz no pensamento do filósofo contra a proposição inaudita da identidade do ser e do saber. Não está tudo em admitir essa identidade. Admiti-la não apenas suporia que «nos considerássemos autorizados a extrair do *saber* (a razão), dedutivamente e sem recorrer a outra fonte do conhecimento, o *ser* (o mundo objectivo)», mas «fora ainda necessário que essa razão, que *se sabe*, se soubesse completamente e com igual segurança e nitidez em todas as suas esferas, de tal sorte que não só visse em si mesma o *ser*, (o que se admitia), mas o visse igualmente claro em todos os seus elementos e na ordem e relações necessárias deles.» Ora, a «razão não tem de si mesma esse conhecimento total e infalível» e seria «sempre temerário supô-lo» (4).

(1) «A Wilhelm Storck: Ponta Delgada, 14 de Maio de 1887», in *Cartas II*, p. 834.
(2) *Tendências*, p. 96.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 99.

O princípio da não proporcionalidade do ser e do saber está tão presente nas *Tendências* como no *Ensaio* e deve considerar-se que agiu, em 1873, na informação dada a Oliveira Martins sobre a presença da dialéctica serial de Proudhon na doutrina da evolução. Se o conceito de evolução vem do hegelianismo, ajuntando--lhe a ideia do dinamismo pampsiquista de Leibniz, a estrutura dialéctica que preside ao desenvolvimento evolutivo da realidade, desde a esfera da natureza à do espírito e da moral, inspira-se na dialéctica serial de Proudhon como processo efectivo da realidade conhecida e como método eficiente de pensamento, mas ainda aqui é um Proudhon corrigido, porquanto se com ele Antero concebe que a estrutura gnosiológica do real se apresenta na forma das antinomias, dele não aceita que possa o pensamento provar que a antinomia subsista como tal na realidade, sequer provar que o ser é antinómico. Se a antinomia não é «*o facto* em si», assenta Antero, ela é, «com certeza», «*o nosso facto,* o facto evidente da nossa mesma constituição» (1).

Proudhon, a cuja filosofia política se solda o socialismo de Antero, mas que não deve considerar-se que apenas influiu neste domínio do pensamento anteriano, no prefácio à *Philosophie du progrès* (1853), esboça uma concepção do universo em que tudo é oposição, oscilação e equilíbrio. O antagonismo, a acção--reacção, a oposição, a antinomia, manifestam-se por toda a parte, na natureza, na sociedade e no pensamento. A tese reaparece debatida e defendida em outras obras, como na *Idée générale de la révolution au XIXème siècle* (1851), na *Théorie de l'impôt* (1861) e na *La guerre et la paix* (1861). O pensador francês argumenta essencialmente que a lei universal da natureza e da humanidade é a lei do antagonismo e que, compreendido este antagonismo fundamental, tudo se explicaria. O serialismo de Proudhon, que também lhe vinha por uma reacção contra o idealismo absoluto, privilegia uma metafísica do conhecimento do ser que explica por estruturas opositivas, a tese e a antítese, cuja síntese, não sendo ontológica, mas formal e gnosiológica, é posta em termos de *equilíbrio.* Em *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1860, nova edição) critica, de facto, a *síntese hegeliana,* uma tríade que conta três termos onde verdadeiramente não existe senão dois. Hegel não teria visto que a antinomia não se resolve e que apenas indica uma *oscilação* ou *antagonismo* susceptível apenas de *equilíbrio.*

A articulação da teoria idealista da evolução com a série proudhoniana obriga Antero a reformular a noção hegeliana de *síntese* por via da noção proudhoniana de *equilíbrio,* restando uma teoria da evolução que, se na inspiração geral se diz hegeliana, sobretudo pelas ideias de *devir* e de *história,* é proudhoniana no ponto de vista estrutural dialéctico. A noção de equilíbrio encontra-se, aliás, bem visível

(1) *Ensaio,* p. 166.

no entendimento da filosofia como *equação do pensamento e da realidade*: «É a equação do pensamento e da realidade, numa dada fase do desenvolvimento daquele e num dado período do conhecimento desta; *o equilíbrio momentâneo* entre a reflexão e a experiência; a adaptação possível em cada momento histórico (da história da ciência e do pensamento) dos factos conhecidos às ideias directoras da razão, e a definição correlativa dessas ideias, não por esses factos, mas em vista deles.» (1)

O saber totalizante, cuja objectividade pretende triunfar sobre a subjectividade individual, é incompatível com o saber do sujeito humano, saber finito embora ilimitado porque historicamente revisível. O filósofo tem uma compreensão medularmente antropológica da sua dialéctica e dos limites da subjectividade individual por ela reflectidos. O espiritualismo de Antero encarna uma teoria do sujeito centrada na ideia de que a subjectividade, ôntica e cognitivamente, se afirma e se desenvolve como acção, um princípio *em si, distinto* (2), pelo que é o predicado da actividade livre do sujeito que explica o ser e a vida da consciência, o qual ainda, na reivindicação da sua autonomia decisiva, opõe Antero à dialéctica hegeliana.

Foi a dialéctica antinómica de inspiração proudhoniana que influenciou a concepção do método da filosofia no *Ensaio*; são os seus traços que, nas *Tendências*, agem no interior das simultaneidades dialécticas da razão e do ser, não enquanto correm paralelas a dialéctica da razão e a do ser, mas enquanto se assimilam pelo labor sintético-dinâmico do espírito, labor proposto à decifração do enigma do mundo; são as suas consequências gnosiológicas e metafísicas que se irmanam, ainda nas *Tendências*, na concepção da filosofia, natural consequência do que dela, desde 1871 foi penitentemente pensando Antero: uma filosofia adequada aos limites do humano saber; uma ideia de filosofia, revelação íntima da onticidade humana, finita e balizada entre o que do real lhe é possível conhecer e o que do infinito ou absoluto lhe é possível conjecturar. A razão foi, para Antero, o órgão do conhecimento do ser, mas desinstalada do absoluto, olhando no absoluto o incognoscível, difícil foi para ela afirmar, longe da neblina da dúvida e do cepticismo, a homologia dos princípios lógico-racionais com as leis ontológicas do real, homologia que, se postulada, lhe poderia ter servido a ideia de que os processos cognitivos estão na órbita da verdade metafísica do ser.

O entendimento que a razão alcança do absoluto e dos caminhos que a ele a podem conduzir é o do *absoluto nos limites da relatividade*, tal como expressivamente declarava o Açoriano num dos seus primeiros escritos filosóficos de juventude, *A Bíblia da Humanidade de Michelet: Ensaio Crítico*, publicado em 1865, entendimento

(1) *Tendências*, p. 64, sublinhado nosso.
(2) Cf. *ibidem*, p. 96.

a que o método da dialéctica antinómica, meditado no *Ensaio*, veio dar a necessária consistência teórica. O artigo testemunha que cedo perturbou Antero a questão do saber relativo, que se manteria para as soluções do *Ensaio* e da crítica ao idealismo alemão nas *Tendências*. Incipiente em 1865, ainda que sobre o pano de fundo de um pensamento germinalmente antinómico, o conceito da *relatividade do saber* não nega, como, no futuro, não negará, a unidade do ser — pelo que, neste sentido, aquela relatividade não significa relativismo —, mas senti-la-á inapreensível na sua integridade essencial pela razão. Entende que a «oposição» surge nos elementos da natureza como se «fosse a lei» a sustentá-los «naquele incompreensível equilíbrio das cousas contraditórias» (1). O ideal humano abraça «o absoluto nos limites da sua relatividade», por «seus mesmos passos mede o caminho do infinito» e, «nos últimos limites aonde alcança o seu pensamento, ergue ele as balizas extremas do possível» (2). O jovem pensador concluía, finalmente, noutro artigo do mesmo ano, *O Sentimento da Imortalidade: Carta ao Sr. Anselmo de A.*, que «a grande, a primeira das filosofias» não poderia ser outra a não ser aquela que faz a aceitação da verdade seguinte: «*Saber até qual limite se pode saber*» (3), prelúdio, pois, da filosofia em esboço no *Ensaio* e em síntese nas *Tendências*. Note-se ainda que, em artigo posterior, *O Futuro da Música* (1866), aflora uma das oposições mais fundamentais a ser desenvolvida nas *Tendências*, a antinomia da razão e da experiência: «[...] trata-se de organizar o mundo humano [...] sobre a base exclusiva da razão e da experiência» (4).

Tudo isto forma no nosso espírito a ideia de que há uma unidade persistente de convicções filosóficas em Antero, da juventude à maturidade, unidade que verdadeiramente o guiou por entre os sistemas filosóficos que estudou, de que abraçou tendências ou com que conflituou. A par e passo, o estudo crónico dos seus textos e cartas de teor filosófico revela, mais do que seria de esperar, que as *Tendências* não emergem sem passado, que há, na relação com elas, um fio subterrâneo que vem de muito longe. Os textos de 1865 são contemporâneos da edição das *Odes Modernas*, o que é suficiente para nos atrevermos a afirmar que mesmo o hegelianismo do Antero desta época já não é um hegelianismo puro, ou nunca o foi. A tese do *possível* do saber e do *limite* do conhecimento, na *Bíblia da Humanidade de Michelet* e no *Sentimento da Imortalidade*, receberia confirmação, dez anos após, numa carta a Jaime Batalha Reis (1875). Uma vez que a questão capital do ser e do saber não está na identidade dos seus termos, por não dominar a razão a ciência perfeita do ser e vir algum dia a estabelecer uma *filosofia evidente*, a carta

(1) *Bíblia*, p. 276.
(2) *Ibidem*, p. 263.
(3) *Sentimento*, p. 14.
(4) *Futuro da Música*, p. 42.

salienta que o método da filosofia deve sobretudo consistir em estabelecer graus ou categorias de certeza e de definição, tanto no que respeita à *qualidade de certeza própria* a cada uma das faculdades cognitivas quanto à *quantidade de certeza própria* a cada ordem de objectos do conhecimento fenomenal, procedendo a uma classificação dos problemas metafísicos ou transcendentais que envolvam, mas sem pretender atribuir-lhes maior certeza ou definição do que comportam por natureza (1).

A ambição de um método adequado à cognição e ao objecto de cognição, que preocupa Antero nessa carta, não implicava apenas «delimitar e circunscrever a área da razão», no que aos problemas diz respeito, ma também «marcar as fronteiras do Incognoscível» (2), dupla restrição metodológica a que a própria natureza da razão e a natureza do objecto obrigam. Parecia-lhe claro que nem todos os problemas filosóficos são susceptíveis de definição e que uma filosofia «completa (ou complexa)», renunciando à apodicticidade e à noção de adequação do ser ao ser conhecido, ao invés de tudo pretender definir, deveria «dar um lugar amplo à indeterminação, atribuindo ao Indefinível, no Sistema, uma província tão larga como ele de facto tem na Razão e na Realidade» (3).

O *Ensaio*, pela convicção de que o conhecimento filosófico se deve iniciar na aceitação da antinomia basilar do absoluto e da realidade e construir-se desde aí, e as *Tendências*, quando meditam sobre a essência intemporal da filosofia — mas cujo discurso se sujeita ao progresso e ao retrocesso no devir da experiência (4) —, admitem igualmente o indeterminado como a alma mesma do filosófico saber, um *fundo* nele oculto, impenetrável aos assaltos da razão, nada mais do que a província do indefinível que alimenta a indagação da verdade. Mas a antinomia do absoluto e da realidade não é, como temos apontado, uma negação da unidade do ser. Antero interroga-se no *Ensaio* se não haverá uma «unidade suprema em que se fundam e desapareçam estes dois elementos antitéticos e ao parecer irredutíveis» (5). Se a afirmação dessa unidade parece um postulado insofismável do pensamento, o que se patenteia no próprio conceito de ser, semanticamente envolvendo as significações do absoluto e da realidade, não pode contudo o mesmo pensamento dizer o *que é* essa unidade, sequer implicar nela a razão da oposição do absoluto e da realidade, «seja por que a nossa razão limitada não chega a penetrar na região onde tal problema achará a solução», seja «por que efectivamente o problema em si não existe e é apenas um resultado da constituição particular do nosso entendimento» (6).

(1) Cf. «A Jaime Batalha Reis: [Luso], 16 de Agosto [de 1875])», in *Cartas I*, pp. 307-308.
(2) *Ibidem*, p. 307.
(3) *Ibidem*.
(4) Cf. *Tendências*, p. 62.
(5) *Ensaio*, pp. 165-166.
(6) *Ibidem*, p. 166.

A razão encontra-se diante de uma *antinomia primordial*, absoluto fundamento do pensar e de todas as outras antinomias (razão e experiência, determinismo e liberdade, uno e múltiplo, ideal e real, espírito e matéria, ser e não ser...), que «marca o limite extremo do nosso conhecimento, e circunscreve, sobre o desconhecido insondável, as fronteiras do território que a especulação pode percorrer» ([1]). Aceitando-a como a *rocha primitiva*, o *dado primeiro*, o ponto preciso que equilibra o real e o ideal sem se confundirem — se não o *facto em si*, pelo menos o *facto ôntico* da nossa constituição —, a razão, subtraindo-se à tentativa de explicá-la, nela assenta o edifício das suas especulações. Começa, portanto, daí, e só aí deve começar ([2]).

A antinomia basilar de Antero dá à sua dialéctica na demanda de absoluto uma instabilidade assustadora no que respeita à linha progressiva das suas sistematizações. A metáfora da rocha, que traduz a antinomia como a base do edifício especulativo, não supre aquela instabilidade, contribui para ela, insinua-a nos alicerces do saber, e o instável reaparece a cada percurso, lembra o limite que marca a fronteira aberta sobre a província do indeterminado, e embora não impeça os avanços dialécticos por lhes ser a alma, prescreve com constância a presença do «abismo que a razão cavou debaixo da realidade» ([3]). Também a justificação última de existir a antinomia é impenetrável, pelo que ao pensamento coloca Antero dois incognoscíveis, não um só como no *Ensaio* pretende: o da unidade suprema do ser, que o pensamento afirma, mas não sabe o que é, e o da razão de ser do antinómico, que também se exige para o conhecimento do real, mas a que este jamais acederá para dizê-lo não só no pensamento, mas efectivamente no ser.

A antinomia ecoa na relação que o discurso filosófico promove entre a reflexão e a experiência. A definição das *Tendências* — da filosofia como a *equação* do pensamento e da realidade — representa uma tentativa de resolver gnosiologicamente a antinomia estrutural. As sínteses equilibrantes ou momentâneos equilíbrios da reflexão com a experiência dão o real conhecido e promovem os horizontes do que há a conhecer. A aventura da síntese equilibrante nas *Tendências* não desorbita do que teorizou Antero, no *Ensaio*, a propósito do método dialéctico da filosofia. Aceite a antinomia, afirmada a irredutibilidade dos dois elementos antitéticos da noção de ser, «contraditórios e ao mesmo tempo essenciais» ([4]), a tarefa da filosofia e a determinação do seu método seriam, pois, as seguintes: «[...] penetrar pela análise a natureza íntima de cada um desses elementos, determinar as relações necessárias de ambos, e deduzir daí, finalmente, e

([1]) *Ibidem*, p. 165.
([2]) Cf. *ibidem*, p. 166.
([3]) *Ibidem*, p. 165.
([4]) *Ibidem*, p. 166.

formular a Lei suprema das cousas, a lei primeira e universal, a que tudo quanto existe obedece pelo só facto de existir, e de que todas as leis da natureza e de espírito não são mais do que casos particulares» (1). Saber o que é o absoluto e a realidade, em «que relação estão» ou «como se comportam um para com o outro», e, «em vista dessa relação», penetrar «a razão necessária que preside ao Universo» e a essência deste; saber, alcançado «o conhecimento dessa essência», «o que devemos pensar da natureza e do seu curso, do Espírito e das suas tendências, da Humanidade e da sua História», a causa, o fim e o processo (2). Eis, para Antero, a matéria da filosofia e o seu método.

Todo o discurso e todo o afã da interrogação e da resposta filosófica conhecem o seu movimento a partir do *facto primário da razão*, a antinomia, e esse é, pois, o ponto de partida do filosofar (3). A própria sistemática filosófica das *tendências gerais* corporizadas numa visão ampla e global, que constitui o fito das *Tendências*, é por si só uma resposta à antinomia, já que todo ou qualquer sistema, toda ou qualquer orientação filosófica, apostando num dos pólos antinómicos, recusando o outro ou fundindo os dois, são respostas à antinomia primordial, respostas, no entanto, parciais, porquanto a verdadeira filosofia é, para Antero, a filosofia que sempre mantém para si o enigma ontológico do ser e, em função do inabalável dado da sua indecifrabilidade, pelo heroísmo do pensar se constrói e edifica. Aqui se contém toda a originalidade da filosofia anteriana e do seu método, mas também toda a tragédia que a abismou no rosto esfíngico do ser e a tornou, no contexto do pensamento oitocentista, a filosofia que melhor e maior se abriu aos íntimos dramas, e dolorosos, da consciência humana.

No tópico da razão anteriana nas *Tendências* — é um elemento de fronteira entre o que há de absoluto no pensamento humano e o que há de relativo no que o pensamento humano tem de si mesmo — reconhecemos os mesmos motivos que levaram Antero, no *Ensaio*, a defender que a inteligência humana é, em sua natureza, dúplice, *inteligência concreta e imaginativa* (a experiência e a sensibilidade) e *inteligência abstracta* (a razão pura). Se a primeira tem por objecto o fenómeno, o insubsistente e transitório, tem a segunda por seu objecto o que *por si subsiste*, o absoluto (4). De ambas se pode dizer que têm por finalidade o conhecimento do ser: o ser como realidade, para aquela, e o ser como substância e causa, para esta. O *Ensaio*, ao propor a antinomia como o dado nativo da inteligência, instituiu uma abissal diferença entre o *logos* como razão conhecente (humana) e o *Logos* como absoluto ou potência substancializada da verdade, que fica, como inapreensível

(1) *Ibidem*, p. 167.
(2) *Ibidem*.
(3) Cf. *ibidem*.
(4) Cf. *ibidem*, p. 164.

substância, fora da dialéctica pensante, longínquo transcendente às oposições e equilíbrios. O ser em Antero é, neste sentido, apenas a semântica da antinomia que ele envolve, e em verdade a filosofia anteriana não poderá dizer sobre o ser uma só palavra: a ontologia do *Ensaio* será uma ontologia sem ser ou é uma ontologia do paradoxo, a resposta que deu Antero a esta reflexão de 1887: «A nós o que nos cumpre é descobrir o como e o porquê deste paradoxo universal das coisas — na certeza de que é um divino paradoxo.» (1)

A justificação da antinomia ontológica da realidade e do absoluto é gnosiológica ou mais radicalmente antropológica. Se verdadeiramente não pode a inteligência saber se o ser é *em si* antinómico, o *facto* tem pelo menos raiz na onticidade da humana inteligência. A equação do pensamento e da realidade só verdadeiramente pode dinamizar-se pelo equilíbrio que venha a operar entre o mundo dos princípios racionais e o mundo da experiência, e todas as relações aí surgidas serão, por necessárias, momentos, esboços, aproximações da verdade absoluta, na certeza contínua de que nunca chegará o espírito humano a saber se está mais na verdade do que longe dela.

As tentativas de superação da antinomia nas *Tendências* arrastaram o Açoriano a debelar a distância para onde remetera o absoluto e a realidade através de uma redução da ideia de absoluto à ideia de liberdade. Cumpria, na íntegra, o desejo de transportar o absoluto «da esfera da inteligência para a de consciência» (2) ou do universo abstracto da razão pura para o universo concreto da razão prática. A última parte das *Tendências* representa um tributo a este ideal da razão moral, cuja actividade resume a evolução progressiva dela para o bem e a virtude, em suma, para Deus, suprema *categoria do ideal*. Este Deus de Antero aparece como o tipo superior de perfeição da vida consciente. A realização do absoluto pela razão moral é, em suma, a realização prática do bem e da virtude ou *santidade*.

Este é o momento em que as leis naturais e as sociais se transfiguram nas leis finais do espírito, base, afinal, de toda a ciência e de toda a ética. É uma concepção moral do mundo e da vida que inteiramente desabrocha no testamento das últimas linhas das *Tendências* (3). Leva-nos Antero a um plano onde o eu individual se toca no absoluto. Não mais sujeito à heteronomia da paixão e das inclinações sensíveis, liberta a consciência das suas naturais limitações, o espírito cria «em si,

(1) «A Oliveira Martins: Ponta Delgada, 30 de Maio [de 1887]», in *Cartas II*, p. 842.

(2) «A Jaime Batalha Reis: Porto, 24 de Dezembro [de 1885]», *ibidem*, p. 762.

(3) Leonel Ribeiro dos Santos, em *Antero de Quental: Uma Visão Moral do Mundo* (Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002), apresenta-nos uma visão sistemática da filosofia de Antero, interpretando-a pela perspectiva do que nela considera ser dominante: a experiência moral.

de si e para si um mundo completo, transcendente e definitivo» (1). A apetência do ser humano, a vontade de realizar o próprio fim, só agora verdadeiramente se intelige neste acontecimento final da sua identificação com o ideal de perfeição e o supremo bem. Antero exprime-se sobre esta subida como o processo espiritual do *eu limitado*, «refluindo [...] para o seu centro verdadeiro» e dissolvendo-se «nalguma coisa de absoluto, já não individualizado mas ainda ligado ao indivíduo: transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser» (2). É o que, acrescenta, «na linguagem (que para nós não pode ser senão simbólica) do misticismo, se chama a união da alma com Deus: nós diremos simplesmente que é a união do *eu* com o seu tipo de perfeição, ou, talvez com maior simplicidade ainda, a realização na consciência do seu momento último e mais verdadeiro» (3).

A metáfora mística da união da alma com Deus coloca uma visão substancialista face a face com o transcendentalismo da união do eu com o seu tipo de perfeição. Ao acentuar a realização da consciência pelo paradigma da perfeição divina, Antero parece inclinar-se para uma união formal do eu com Deus, assim colocando em evidência um Deus que não é menos abstracto do que o absoluto que quis arrancar à abstracção e, para isso, levou à esfera da sua prática pela razão moral. De acordo está a dissolução do indivíduo no absoluto. O que se dissolve é o *indivíduo natural*, o *eu limitado*, as tendências egoístas que o prendiam ao círculo da fatalidade. O que se mostra é uma consciência que é a consciência representativa do todo, a que abraçou ao limite a santidade. O que ela perdeu, perdeu em função de um maior ganho: a anulação das limitações inferiores para benefício da autonomia e da criação moral do mundo e da vida. A individualização, não mais colocada pelo prisma da dispersão plural nas paixões, é posta na sua relação com o centro verdadeiro, o núcleo ideal de perfeição, a raiz no *cogito* humano do *cogito* divino. É até neste sentido que, na cúpula da especulação, as *Tendências* propõem um pensamento salvífico e acabam numa soteriologia que vê no santo o mais alto grau de evolução da consciência virtuosa. Na orientação do mundo para o bem e a liberdade reside o segredo da salvação humana: «O drama do ser termina na libertação final pelo bem.» (4)

O Deus anteriano é, não obstante a inclinação para afirmá-lo o tipo de perfeição do eu, ambíguo, uma ambiguidade que lembra todas as indecisões de Antero pela transcendência ou pela imanência, desde Coimbra até à fase final da sua vida. Como *tipo* da plenitude do ser e do ser ideal livre, Deus é uma consequência do

(1) *Tendências*, pp. 131-132.
(2) *Ibidem*, p. 132.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 134.

que do ser se pensou como o irredutível antinómico da realidade e do absoluto, da possibilidade e da impossibilidade: «Deus, se Deus fosse possível, seria esse ser absolutamente livre. Mas, por isso que não é *real*, é que é *verdadeiro*.» (¹) Antero entende aqui o ser possível como ser real e desloca a conotação de Deus com a verdade para o que se opõe à realidade e emerge como absoluto. As categorias de realidade e de possível não são aplicáveis ao absoluto e, por isso, são inaplicáveis a Deus. A verdade, que só se encontra do lado do absoluto, está *infinitamente* além do transitório do real, pelo que o emprego, ainda que extremo, da categoria do real para o ser verdadeiro não traduziria a densidade daquele infinito. A chave do enigma do ser e do não-ser está, pois, na irredutibilidade dos pólos da antinomia, irredutibilidade que parece vir salvar a transcendência divina, libertando-a do estreitamento na imanência ou, pelo menos, formalmente distinguir o ser necessário e o ser ideal.

Na filosofia que começa na dialéctica antinómica do *Ensaio* e se projecta no texto de metafísica do conhecimento e de metafísica moral que, em suma, são as *Tendências*, Antero antecipou aspectos fundamentais do pensamento filosófico do século seguinte. A angústia gerada a partir da falência do discurso lógico foi um dos principais motivos que conduziu a filosofia do pensador açoriano a reflectir a consciência moderna do absurdo da existência e a tragédia da fragmentação do sentido. O seu pensamento é filho desta crise. Ele procurou responder a essa angústia e superar o absurdo do mundo e do próprio homem.

OBRAS (em prosa):

Cartas, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989, 2 vols.

Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental, introdução, organização e notas de Lúcio Craveiro da Silva, Braga, Faculdade de Filosofia, 1996.

Prosas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, 1926, 1931, 3 vols.

Nota: Exceptuando o «Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», o menos divulgado texto de Antero, as «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX» têm conhecido múltiplas edições. Existe um fac-símile do autógrafo, com estudo de Joel Serrão e leitura de Ana Maria Almeida Martins (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991). Leonel Ribeiro dos Santos tem subscrito algumas dessas edições, sendo a mais recente a que fez para a colecção «Textos de Apoio», da Editorial Presença (Lisboa, 1995). Profusamente

(¹) *Ibidem*, p. 124.

anotada, reflecte as emendas feitas por Antero à terceira parte, no seu exemplar *da Revista de Portugal* (n.º 9), o que não acontece, por exemplo, no texto inserto em *Filosofia* (organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Ponta Delgada, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1989). Esta última edição põe, no entanto, ao alcance do público os textos fundamentais do filósofo.

BIBLIOGRAFIA:

AA. VV., *Actas do Congresso Anteriano Internacional*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1993.

AA. VV., *Antero de Quental: In Memoriam*, Porto, Mathieu Lugan, 1896 (reedição fac-similada, com prefácio de Ana Maria Almeida Martins, Editorial Presença/Casa dos Açores, 1993).

António Braz Teixeira, «Raízes Krausistas do Pensamento de Antero», in AA. VV., *Actas do Congresso Anteriano Internacional*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1993, pp. 777-785.

Fernando Catroga, «A Ideia de Evolução em Antero de Quental», in *Biblos*, 56, Coimbra (1980), pp. 357-388.

Gustavo de Fraga, «A Síntese Impossível», in AA. VV., *Pensar a Cultura Portuguesa: Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa, 1993, pp. 151-165.

Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, 1981-1983 (contém: «A Evolução Espiritual de Antero», vol. IV, pp. 545-695; «Antero de Quental e a Filosofia de Eduardo de Hartmann», vol. I, pp. 409-431; «Sobre a Origem da Concepção da Inconsciência de Deus em Antero de Quental, vol. II, pp. 109-119; «Morte e Imanência no Pensamento de Antero de Quental», vol. IV, pp. 533-544).

José Bruno Carreiro, *Antero de Quental: Subsídios para a sua Biografia*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981[2], 2 vols.

José Marinho, «Antero de Quental e os Caminhos da União Perdida», in *Verdade Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.

Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, s.d. (1921).

Leonel Ribeiro dos Santos, *Antero de Quental: Uma Visão Moral do Mundo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

Lúcio Craveiro da Silva, *Antero de Quental: Evolução do seu Pensamento Filosófico*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1959.

— «O Sentimento Moral e Religioso na Filosofia de Antero de Quental: Um Problema central do seu "sistema"», in AA. VV., *Actas do Congresso Anteriano Internacional*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1993, pp. 741-755.

Manuel Cândido, *Antero de Quental: Uma Filosofia do* Paradoxo: *Ensaios*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1993.

Paulo Alexandre Esteves Borges, «Absoluto e Realidade em Antero de Quental: Transcensão da Antinomia e Santidade», in AA. VV., *Actas do Congresso Anteriano Internacional*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1993, pp. 67-89.

Ruy Galvão de Carvalho, *Antero de Quental: Novos Ensaios*, Vila Franca do Campo, Editorial Ilha Nova, 1985, pp. 153-173.

Cunha Seixas, filósofo do divino

Manuel Cândido Pimentel

1. O testamento do pensador (*)

Nasceu José Maria da Cunha Seixas ([1]) em Trevões, no actual concelho de São João da Pesqueira (Beira Alta), a 26 de Março de 1836, e faleceu, aos 59 anos, em Lisboa, a 27 de Maio de 1895. Seu pai, numa época em que rareavam os mestres das primeiras letras em Trevões, muito zeloso da educação dos filhos, chamou à terra, a expensas suas, mestres a quem confiou a instrução do futuro filósofo e de seus irmãos. Em José Maria, o terceiro de nove irmãos, puseram seus pais grandes esperanças, destinando-o, ainda criança, à carreira eclesiástica, pelo que, em 1850, tomou ordens menores. Mas o propósito do jovem acabaria por não ser este. Ferreira-Deusdado alude a uma «grande doença» ([2]) que o teria retido em Trevões, o que justificaria que tardiamente tivesse ido para Coimbra a completar os estudos preparatórios para a Universidade, nesta se matriculando aos 22 anos, entre 1858-1859, formando-se com distinção, em 27 de Julho de 1864, bacharel em Direito.

Ainda estudante colaborou no *Viriato*, de Viseu, e, em Coimbra, no jornal *O Académico* (1860). Reuniu os textos das suas primícias literárias no volume *Estreias* (1864), que parece ter tido algum sucesso, dado que a edição se esgotou. É de 1870 o seu primeiro livro filosófico, *A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana*, a que se seguiram *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878) — a dissertação apresenta-

(*) As siglas que utilizamos nas notas correspondem às seguintes obras: *ECF* (*Ensaios de Crítica Filosófica ou Exposição do Estado Actual da Filosofia*, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883); *G* (*Galeria das Ciências Contemporâneas*, Porto, Livraria Internacional, 1879); *LH* (*Lucubrações Históricas*, Lisboa, 1885); *PA* (*O Pantiteísmo na Arte*, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883); *PG* (*Princípios Gerais de Filosofia* [obra postumamente publicada por Ferreira-Deusdado contendo o sistema pantiteísta], Lisboa, Imprensa Lucas, 1897). Cf. *infra*, nota 1, p. 133. Actualizou-se a ortografia nas citações.

([1]) Assinava J. M. da Cunha Seixas.

([2]) Ferreira-Deusdado, «Notícia», in *PG*, p. XXXIII.

da a concurso para a cadeira de História Universal do Curso Superior de Letras, onde foi preterido por Consiglieri Pedroso (1851-1910), protegido de Teófilo Braga — *Galeria das Ciências Contemporâneas* (1879), *Ensaios de Crítica Filosófica ou Exposição do Estado Actual da Filosofia* (1883), *Estudos de Literatura e de Filosofia, segundo o Sistema Pantiteísta* (1884), *Lucubrações Históricas* (1885), *Elementos de Moral* (1887) e *Tratado de Filosofia Elementar* (1887).

Concluído o curso de Direito, passou a residir em Lisboa, onde nunca deixou de exercer advocacia, embora prosseguisse nas suas lides de publicista e tentasse, sem sucesso, a carreira docente na Universidade e a acção política. Filiado no Partido Histórico, não aderiu à fusão política de 1865, e defendeu, como redactor da *Independência Nacional*, a reforma democrática das instituições, a descentralização administrativa e a autonomia municipal. Depois do movimento de Janeiro de 1868, mais se arraigou nele a incompatibilidade das ideias vigentes com as suas convicções democráticas e abandonou a política até à reconstituição do Partido Histórico. Quando, em 1880, o Partido Progressista, em que se filiara, subiu ao poder, exigiu durante um ano, no *Diário do Comércio*, o cumprimento escrupuloso do programa do governo e as reformas sociais e políticas necessárias. Profundamente desiludido com a prática dos políticos, abandonou totalmente a pretensão à vida pública. De assuntos literários, políticos e jurídicos, a par da poesia, se ocupou a sua pena em muitos jornais lisboetas e de Beja, infatigável até que a morte lhe sobreveio na ocasião em que se imprimia a primeira parte da sua obra maior contendo o sistema filosófico que ele próprio designou *pantiteísmo* e de que deu uma lúcida síntese no «Prólogo» a *O Pantiteísmo na Arte: Cânticos e Poesias* (1883).

Algumas vicissitudes rodearam a edição da obra maior de Cunha Seixas. O filósofo, segundo se sabe por Ferreira-Deusdado, chegou a imprimi-la inteiramente, apenas lhe faltando o índice e o rosto, quando se deu na tipografia um «desastre casual» (1) que a inutilizou por completo, apenas se salvando poucos exemplares brochados. Um deles serviu de original à reimpressão da primeira parte. Falecido, as páginas reimpressas foram dispersas, vendidas a peso para embrulho ou outro destino menos glorioso. Foi seu irmão, Eduardo Augusto da Cunha Seixas, quem reuniu as preciosas folhas e assim, diligente, as confiou a Ferreira-Deusdado, oferecendo ainda alguns dos exemplares salvos do aludido desastre às bibliotecas Nacional de Lisboa, da Academia das Ciências de Lisboa, da Universidade de Coimbra e Municipal do Porto.

Com um «Esboço Histórico da Filosofia em Portugal no Século XIX» e uma «Notícia Biográfica do Autor», publicou Ferreira-Deusdado, em 1897, o livro *Princípios Gerais de Filosofia*, precisamente o título dessa primeira parte, com cerca de

(1) *Ibidem*, p. XXXIV.

duas centenas de páginas, pequena parcela das 1072 páginas que compunham o todo do volume, a que se sucederia uma segunda parte, «Exposição Crítica e Analítica das Ciências (matemática, mecânica, física e química)», e uma terceira, «A Harmonia Universal. Teorias Pantiteístas. Seriações e Escalas dos Seres e Ciências. Sínteses e Conclusões Finais» (1). A obra completa chamar-se-ia *Curso Geral de Filosofia Pantiteísta — Matemática, Mecânica, Física e Química — Base de um Sistema Novo e da Consequente Reforma das Ciências*. Desejava o pensador prossegui-la, associando, ao que é dado interpretar dos conteúdos do «Prólogo» da edição de Deusdado, mais duas partes à terceira: «Na continuação do curso começaria pelas ciências que se seguem à química até chegar à sociologia nas suas diversas partes.» (1) Exposta a filosofia de cada ciência, o curso terminaria na exposição da filosofia geral, abrangendo a psicologia, a lógica, a ontologia, a metafísica e a história comparada dos sistemas de filosofia (3).

A redacção do volume nas suas três partes deve ter absorvido o filósofo entre a data do *Tratado de Filosofia Elementar* (1887) e os primeiros anos da década de 90. Tinha um objectivo. Quase uma obsessão: «Tendo eu publicado algumas bases parciais do meu sistema, entendi ser uma dívida para com os meus leitores e para comigo o expor este sistema na sua unidade.» (4) O seu estado de saúde deteriorava-se rapidamente e no «Prólogo», datado de 15 de Abril de 1895, antecipava, um mês e poucos dias, a inevitabilidade da sua morte, que ocorreria a 27 do mês seguinte: é «muito incerta a prolongação da minha vida, aliás muito periclitante em virtude da falta de saúde» (5). Por isso, sentindo a impossibilidade de continuar o curso, resolvera dar mais extensão à terceira parte, «deixando neste livro o meu testamento, porque não poderei levar a cabo todo o curso» (6).

Ferreira-Deusdado narra que o pensador o procurou na altura, possivelmente em finais de Abril ou princípios de Maio de 1895, solicitando-lhe que revisse e anotasse o livro «que estava na composição tipográfica, alegando ele que não tinha

(1) O exemplar que compulsámos na secção de reservados da Biblioteca Nacional está encadernado. Na face interna da capa lê-se um pequeno «In Memoriam», assinado pelas iniciais do irmão, E. A. da C. S.: «Um volume igual a este vai ser oferecido a cada uma das quatro bibliotecas citadas a pag. XXXIV do prefácio do sr. Dr. Ferreira-Deusdado.» Insere uma carta de Eduardo Seixas dirigida ao director da Biblioteca, oferecendo a obra. Esta compõe-se de um exemplar da edição de Ferreira-Deusdado e o volume mandado imprimir por Cunha Seixas e por ele salvo. Neste não constam índices, data, local e tipografia. Identificaremos este último volume pelo título de *Curso Geral de Filosofia Pantiteísta*, conforme o que fica dito, a seguir, no texto.

(2) *PG*, p. XLVII.

(3) Cf. *ibidem* e §§ 302-303, pp. 153-155.

(4) *Ibidem*, p. XLVII.

(5) *Ibidem*.

(6) *Ibidem*.

saúde nem tranquilidade espiritual para o fazer». Declinou o convite por falta de tempo e alentou-o a que continuasse. «Não supus», confessaria, «que ele morreria tão cedo e assim fui tristemente frustrado nas minhas esperanças e completamente enganado nos meus intentos. [...] Ele partiu e eu fiquei desacompanhado das suas luzes sobre os pormenores no plano completo da obra.» (1)

Com a edição, Ferreira-Deusdado demonstrou a dedicação ao amigo, saldando uma dívida de consciência para consigo mesmo, dívida nascida de circunstâncias que nunca na vida nos são dadas a prever. Pertence-lhe o mérito de ter sido o primeiro a chamar a atenção para o injustamente esquecido Cunha Seixas, para a universalidade da sua filosofia, para o pensador. Fez-se o eco da pessoal admiração que por ele nutria: «Espanta o ardimento, a afoiteza com que o autor se arriscou a empreender esta afadigosa obra.»; «As rémiges da sua inteligência tinham alento para amplos voos [...]. O remígio do seu entendimento tinha o vigor da águia que abrange os largos horizontes»; «teve a honra de pensar». E lamentou: «Poucos apreciaram o seu grande mérito, raros aplaudiram o seu trabalho nas refertas da inteligência [...].» (2)

O peso do silêncio à sua volta manter-se-ia por longo tempo, mesmo depois do tributo de Ferreira-Deusdado, até muito entrada a centúria seguinte, quando para ele chamaram a atenção autores como Fidelino de Figueiredo, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Pinharanda Gomes, António Braz Teixeira e António Quadros. Em 1995, o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira (Lisboa) e a Fundação Augusto Franco (Aracaju — Brasil) promoveram um colóquio que reuniu investigadores portugueses e brasileiros em torno da sua obra. No mesmo ano, sob o impulso de António Braz Teixeira, a Imprensa Nacional-Casa da Moeda reuniu-lhe num volume os principais textos filosóficos, precedidos de uma «Vida e Obra de Cunha Seixas», de Eduardo Abranches de Soveral. Este último, como já Ferreira--Deusdado e os outros autores indicados, confessou o pasmo perante a ausência de referências a Seixas por parte dos seus contemporâneos.

José Maria da Cunha Seixas passou só entre os da sua geração, com quem, em Coimbra, nos tempos de estudante, não deixou de se cruzar. Colaborou em jornais onde colaboraram elementos da Geração de 70, assinou o «Manifesto dos Estudantes da Universidade de Coimbra à Opinião Ilustrada do País (1862-1863)» quando, como Antero de Quental, era quartanista de Direito (3), tendo-se bacharelado com o incontestado chefe daquela Geração no mesmo ano de 1864. A sua personalidade avessa às exuberâncias de comportamento, com o seu modo desalinhado de

(1) Ferreira-Deusdado, *ibidem*, p. XXXVII.
(2) *Ibidem*.
(3) Cf. Antero de Quental, *Prosas*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, p. 173.

vestir, nada elegante e pouco cativante — ele que era, porém, de alma boa e bela —, e a tendência para o refúgio nos livros e o isolamento, se o devem ter compensado na marca de excentricidade que o acompanhou na vida, contribuíram, por certo, para o arredar do torvelinho das noites académicas e do convívio das tertúlias, por onde passava substancialmente a vida social da Academia oitocentista.

O rasto obscuro que deixou em Coimbra talvez justifique a pouca memória que dele tinha Antero, conforme este nos faz suspeitar na carta que dirigiu a Ana de Quental, de Agosto ou Setembro de 1886: «Recebi com efeito os livros do dito Cunha Seixas e uma carta dele, à qual não respondi ainda por não ter podido ainda ler os livros, o que farei assim que possa, e então lhe escreverei.» (1) É de supor que os livros foram confiados à irmã de Antero, a viver em Lisboa, e por ela enviados por mão, hoje anónima, para Vila do Conde, onde o poeta-filósofo residia. Não sabemos quais livros. Talvez os *Estudos de Literatura e de Filosofia, segundo o Sistema Pantiteísta* (1884). Talvez as *Lucubrações Históricas* (1885). Igualmente desconhecemos se Antero os leu e se respondeu ao «dito Cunha Seixas», expressão significativa de quem pouco ou nada se relacionou, em amizade, com o autor dos *Princípios Gerais de Filosofia*. A oferta dos livros prova que Seixas admirava Antero e que Antero ignorava a sua obra. Se este pouco privou com ele em Coimbra, é impossível que o desconhecesse. Cunha Seixas foi, em 1860, com Antero, João de Deus, Alberto Sampaio, Alberto Teles e outros, um dos fundadores da «publicação mensal, científica e literária» *O Académico*, de que saíram apenas três números. É possível que o contacto inicial de ambos, se não foi tomado pela amizade e neste caminho aprofundado, o mitigasse o tempo com a saída de Seixas de Coimbra para Lisboa, provavelmente em 1864, pelo que não admira que, 22 anos após, a tentativa de restabelecimento das relações com o seu velho condiscípulo se tenha neste reflectido com tão apoucado entusiasmo.

Exceptuando a prosa do seu primeiro livro filosófico sobre o problema da imortalidade da alma, onde Cunha Seixas reflecte um estilo menos preso à semântica rigorosa das noções, mais facilmente contactando as propriedades semiopoéticas da palavra e do discurso, concordante em prosa com as suas tendências literárias, a sua obra seguinte caracterizar-se-ia por uma consciente recusa do investimento criador da metáfora no discurso filosófico, pelo entendimento de que este se cumpre inteiramente na operação conceptual severa do juízo, não na opulência do tropo. Daí a austeridade de linguagem, de rigorismo acromático e de penitente estilo jurídico que as páginas dos seus livros exalam, o que levou

(1) *Idem*, «A Ana Quental: Vila do Conde, [Agosto/Setembro de 1886], in *Cartas II: 1881-1891*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, 1989, p. 785.

Ferreira-Deusdado a observar não ser ele «um escritor elegante nem de correcção vieirense», no qual a «originalidade do conceito, a agudeza do argumento e a veemência da forma imprimiam às vezes pinceladas de claros-escuros, que animam o seu pensamento, geralmente mais reflexivo do que imaginoso, e de cores mais esbatidas do que vivas» (1).

O estilo literariamente pouco atraente não deve constituir fundamento para a apreciação do valor filosófico da sua obra. Não só esse estilo é intencional, como se disse; está ainda de acordo com o ideal de sistematicidade da filosofia, ou do conceito que desta tinha Cunha Seixas, de ciência cujo método de rigor deve transparecer na forma do discurso sistemático, no desígnio como este utiliza a linguagem natural e na subordinação dos conteúdos ideativos desta ao império, o mais rigoroso possível, da inteligência judicativa. Preterindo a formosura das metáforas, ciente de que, muitas vezes, ela se traduz na anopsia dos conceitos, Cunha Seixas foi muito mais sensível à poética oculta das ideias, que ergueu e engrandeceu no sistema original da sua filosofia. Por isso, a sua obra não podia nem está ao alcance de todos. Se isso explica a pouca permeabilidade dos seus escritos à leitura dos contemporâneos, em contrapartida ninguém, hoje como nessa altura, ousaria classificá-los como um folhetim de ideias ou páginas de cediça banalidade.

A obra de Cunha Seixas, e aqui há que reconhecer a fidelidade do pensador à ordem dos seus próprios princípios filosóficos e políticos, afastou-se muito da sensibilidade e dos destinos da época, razão por que não influenciou o pensamento dos seus contemporâneos. O juízo de Álvaro Ribeiro permanece, a este propósito, correcto: «Os valores dominantes depois da questão "Bom Senso e Bom Gosto" foram adversos às tendências místicas do pensador que não aceitava o realismo na literatura, o positivismo na filosofia e o republicanismo na política; para ser estimado pelos escritores mais novos, deveria Cunha Seixas pertencer aos cenáculos dos literatos revolucionários, em vez de acompanhar o movimento progressista e liberal [...].» (2)

De um lado, a literatura revolucionária, do outro, o positivismo. A sensibilidade de Seixas não se coadunava nem com os cânones da primeira, nem com os voos antimetafísicos e materializantes do segundo, contra o qual tanto combateu, sequer comungava das sensibilidades filosóficas mergulhadas no cepticismo do século ou comprometidas com o agnosticismo e o ateísmo. Ao arrepio desses ventos, cedo se declarou espiritualista, um espiritualismo consciente da alta missão de

(1) Ferreira-Deusdado, in *PG*, p. XXXVIII.

(2) Álvaro Ribeiro, «Cunha Seixas e a Filosofia Portuguesa», in *As Portas do Conhecimento: Dispersos Escolhidos*, compilação e prefácio de Pinharanda Gomes, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1987, p. 234.

afirmar o ser divino — a sua noção e a sua existência — como o ponto de partida do pensamento e o foco de onde recebem luz a ciência e a acção humanas. A filosofia seixasina, que, como veremos, simultaneamente se opõe ao panteísmo e ao panenteísmo krausista, recolhe da ideia de Deus a inspiração genesíaca que tanto subjaz ao nome do sistema — o *pantiteísmo* — como ao sistema propriamente dito, desde as proposições primeiras às últimas conclusões, o que nos leva a ver em J. M. da Cunha Seixas um filósofo do divino.

O centro de gravidade do seu pensamento está na relação da filosofia com a teologia, relação permanente como nele indefectível seria a convicção de que pensar é, em primeira, em consequente e em última instância, envolver-se religiosamente com o infinito ou estar desde sempre por ele envolvido. Sem sombra a dúvidas, o tomo do *Curso Geral de Filosofia Pantiteísta*, no término das suas reflexões, afirma extremamente: «Pensar é procurar a Deus.» (1) A verdade não se encontra no plano da soma das certezas da experiência científica, não a dá a experiência sensível; desmesuradamente nela fala a voz do absoluto, que é a voz de Deus: «Ao pensarmos procuramos a verdade, isto é, procuramos Deus. [...] A verdade e Deus equiparam-se.» (2)

Para os tempos da sua infância e para o período dos estudos no Seminário se mostra plausível recuar o ímpeto do pensador para a especulação teológica. O ambiente familiar piedoso — não só a relação de seu pai com sacerdotes que prezava, alguns deles ilustrados, mas também a educação católica que recebeu de D. Maria Antónia de Azevedo Cunha Seixas, sua mãe, leitora atenta da Bíblia, que tinha como livro de cabeceira —, acrescido pela ideia da sua destinação à vida eclesiástica, tudo isso deve ter pesado na imaginação da criança, talhando-lhe os interesses pelo problema de Deus. As bases de teologia colheu-as quando era seminarista; contrariamente ao que sucede com outros que iniciaram o mesmo percurso e o abandonaram, Cunha Seixas manteve-se crente a existência inteira, protegendo os valores mais substanciais do teísmo. Embora cultivasse a crítica ao catolicismo e à teologia católica, situando-se fora da sua dogmática ou revendo-a e readaptando-a ao curso das suas linhas especulativas, não é difícil adivinhar que na sua defesa da diferença ontológica entre Deus e os seres actuou a experiência cristã recebida do catolicismo.

Negasse ao humano intelecto a capacidade de penetrar no sacrossanto mistério da essência divina; reflectisse que o dogma trinitário não serve, ainda que minimamente, para auscultar a suprema sabedoria, sequer dar dela a imagem, por pequena que fosse; repudiasse o mais acabado tipo de imanentismo e a

(1) *Curso Geral de Filosofia Pantiteísta*, § 1497, p. 1060.
(2) *Ibidem*.

suspeita dele; olhasse o pensamento e a filosofia pelos olhos da fé, nele mais especulativa que emotiva ou sentimental, e da ciência de Deus; contemplasse na harmonia da natureza, nos princípios da razão e nos axiomas da ciência os reflexos descidos do soberano Bem, da excelsa Verdade e da sublime Beleza; foram as proposições do teísmo que o guiaram e é o teísmo, em Cunha Seixas *sui generis*, a figura que se impõe no cerne das mais subtis distinções da sua filosofia e das filosofias a que se opõe. Nesta medida, e em primeira base, antes mesmo de prosseguirmos, convém desde já sublinhar que *pantiteísmo* quer dizer *espiritualismo teísta*.

Feita a abordagem sintética do seu testamento filosófico, iremos, em seguida, penetrar e desenvolver algumas das suas teses mais características e fundamentais, nos dois campos maiores da sua problemática: a filosofia da subjectividade, ou ontognosiologia, e o pensar teodiceico.

2. A filosofia da subjectividade

A noção de *espírito*, sendo a mais essencial e fundamento das demais noções dela derivadas ou com ela conectadas, representa, para o pensamento filosófico de J. M. da Cunha Seixas, o que de crucial subsiste na demanda meditativa do absoluto em que se empenhou, cerne recondutor da visão substancial, a um tempo pluralista e unitária, do ser e do mundo, do *cogito* e do juízo. E se, como veremos, na acção judicante do espírito está contida, para Cunha Seixas, a chave explicativa de sua essência una e de sua essência manifestada, não é menos verdade que, como pensador do divino infinito, ao espírito atribui uma razão emergente, criadora e geratriz do múltiplo, que a si se toma como fundamento único de sua realidade e das realidades adnatas. A filosofia espiritualista de Seixas é a do pensamento iniciático unindo gnose, crença e teodiceia, filosofia e religião, gnosiologia e ontologia, relativo e absoluto, finito e infinito, nestas instâncias desafiando os eternos problemas do tempo e da eternidade, do ser e do sentido, da contingência e da perfeição.

Como espiritualista, atento à verdade do absoluto divino e à realidade anímica da subjectividade pensante, Cunha Seixas, fiel ao postulado teodiceico e cognitivo de que há-de ser o superior a fundar a ordem do existente e o sistema de conhecimento, é pensador sensível à existência substante do *cogito*, uma força irredutível aos actos de cognição, subjacente a toda a acção e desvelada em sua origem como princípio iluminativo do universo exterior e objectivo ou do mundo interior e subjectivo, cuja luz é de realidade derivada da indubitável e, por isso, veritativa presença do ser supremo.

O problema de Deus foi sempre para Cunha Seixas, como já no seu primeiro ensaio filosófico sobre a imortalidade da alma se exemplifica ([1]), a questão angular do pensamento, objecto cuja excelência não merece a dúvida dos filósofos, e desde logo presente na designação da sua doutrina — o *pantiteísmo*, sistema que segue as vias de uma extensa justificação filosófica da existência divina.

Para a fundamentação espiritualista do pensamento humano se orientou a teoria da subjectividade em que o filósofo por dilatado tempo laborou, a mostrar como a partir da realidade da consciência e da sua actividade judicativa se chega a lançar a ponte para a mais alta asseveração do absoluto em Deus. Cunha Seixas sustenta uma definição do *cogito* como energia e acção, princípio único do conhecer e do existir, defendendo o retorno da filosofia à subjectividade por sobre o cepticismo saído do criticismo e das fórmulas mais ou menos diversas do positivismo e do materialismo monista com que se defrontou. O seu interesse e a sua actualidade estão, sobretudo, neste apelo do regresso ao sujeito, como, a partir deste, procura romper com o solipsismo da consciência através de uma exaltada concepção metafísica do ser, da existência e das realidades plurais. É disto exemplo a análise a que sujeita o *cogito* cartesiano, análise repassada por uma visão intuicionista da substancialidade cogitativa, na qual estancia a razão mesma da vida e o *ser* do espírito, o que lhe permitirá avistar no *cogito* a indubitável certeza da relação do pensamento com a existência.

A universal afirmação do existir como ser ou como espírito preside à tese de que sempre o juízo envolve a afirmação ontológica da realidade. A gnosiologia seixasina declara que o ponto de partida está no pensamento, que o conhecimento é o acto inteiro da subjectividade pensante, que a objectividade do conhecimento está na capacidade intelectiva de reproduzir as leis que regem o universo e que existem como princípios imanentes no espírito. Por isso, toda a representação é, em sua essência, um acto do espírito que pensa ([2]).

Reconhecendo na origem de toda a cognição a razão e os princípios de razão, o intelectualismo de Cunha Seixas reflecte na sua base o destino assumido pelo espiritualismo: demonstrar que é a inteligência ou razão o órgão perfeito do conhecimento: daí a reiterada declaração do pensador português de que entre os elementos universais das coisas e as leis lógicas da razão há uma essencial coincidência e que a razão, fundada pela sua analogia com o intelecto divino, é «a faculdade dos princípios e da concepção do infinito», «o órgão do infinito na terra, a portadora do verbo de Deus» ([3])

([1]) *A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana*, Lisboa, Tipografia Lallemant, 1870.
([2]) Cf. *PG*, p. 14.
([3]) *Ibidem*, pp. 69 e 88.

Em virtude da unidade ontológica essencial entre ideia e objecto, entre *cogito* e realidade, entre idealidade e experiência ou entre inteligível e sensível, classificou Cunha Seixas o seu sistema como *filosofia ideo-realista*, a que a unidade trinitária das leis do espírito — ser, manifestação e harmonia — fornece as linhas sistemáticas do seu geral desenvolvimento: «A verdadeira filosofia, que é a panteísta, pondo a ideia no objecto, é ideo-realista por meio de três leis superiores, das quais a última — harmonia — faz descansar o espírito, ao achar as hespérides da verdade, com as quais sonhava.» (1) Noutro passo, vincaria:

«A nossa filosofia não é de mera idealidade no sentido de permanecer no campo das ideias, esquecendo os factos e menos no sentido de desconhecer as indicações da experiência. Encontrando factos no espírito, acolhe-os e interpreta-os. [...] Comparando-os aos da experiência, acha, que as leis lógicas do pensamento são também ontológicas e por tanto realidades universais. Repetimos: a nossa filosofia é ideo-realista. Portanto são de rigorosa verdade as teorias, que temos apresentado e que [...] reduzimos à sistematização de leis unitárias, geradoras de todas as mais e realizadas no universo.» (2)

O aspecto mais peculiar deste ideorrealismo encontra-se no valor epistemológico e ontológico do juízo, sede da actividade do pensamento cujo movimento envolve, a um tempo, o ser e a verdade. Se o dinamismo do espírito se traduz na realidade judicativa, todo o juízo representa, sem excepção e por definição, uma afirmação de existência, donde deriva que é na ideia metafísica de ser que todo o acto de judicação tem o seu centro. O próprio juízo negativo revela-se como juízo de existência, porquanto negando a existência de algo, é a existência do espírito que verdadeiramente afirma. Daí não se poder dizer que este tipo de juízo se possa isentar da ideia de ser:

«Nunca nós podemos dar um passo no caminho do pensamento sem termos presente a ideia de ser. Todos os nossos pensamentos partem dessa ideia: todos os nossos juízos a envolvem. Se se trata de saber, se uma cousa é ou não, ou o juízo seja positivo ou negativo, é da existência que se trata. A ideia metafísica de ser é o *centro* de todos os juízos. Além disto a ideia de ser é o nosso *sinal de verdade*. Quando dizemos que uma cousa é ou não é, a ideia ser é o sinal da verdade, ainda que o juízo seja negativo. Se a ideia ser é o sinal da verdade para nós e é o centro dos juízos, servindo os termos deste apenas de estofo, é porque o ser, como centro, implica mais alguma cousa, cuja essência se deve procurar.» (3)

A teoria judicativa procede da afirmação de identidade entre ser e existência, da validade do princípio de não-contradição, e realiza o projecto de colocar a

(1) *Ibidem*, p. 131.
(2) *Ibidem*, p. 138.
(3) *PA*, pp. X-XI.

existência como dado indubitável ou evidente do *cogito*. Na fórmula do *cogito* cartesiano vê Cunha Seixas duas verdades ou dois factos de intuição, o *cogito* e o *sum*, sem idêntico valor noético e sem igual peso ontológico. Aceita, sem dúvida, que contemplamos no pensamento a sua existência real, que deste facto deduzimos a impossibilidade de se apresentar ao espírito a ideia de um pensamento sem existência, mas a ida do pensar ao existir enquanto universalidade do existir não supõe o mesmo valor, pois deduzo um facto particular — *Eu penso e sou uma substância pensante* — de uma proposição geral — *Não há pensamento sem existência.*

A universalidade do existir tem origem na geral categoria de *existência*, e é esta que, dando-se ao pensamento, porque imanente ao acto de pensar, garante a universalização do *cogito* como ser substancial ou existente: «Contemplando a verdade da existência real do pensamento, vendo uma substância pensante, concluo, que não há pensamento sem existência e deduzo uma proposição geral de um facto particular. Descartes no *cogito* enuncia uma verdade primitiva, que se patenteia pela simples inspecção do espírito [...].» (1)

Contrariando Cousin, que afirmava que a prova cartesiana da existência é oriunda de uma das concepções primitivas do espírito, em Reid e Kant designadas por noções do senso comum ou categorias, Cunha Seixas pretende distinguir *noções primitivas da razão* e *noções primitivas da consciência*, visto as primeiras serem especulativas e práticas — quer dizer, universais e necessárias, remetendo o sujeito para a ideia de que são a luz divina nele — e as segundas apenas factos intuídos na experiência interna do pensamento, por isso indiscutíveis (2). Em razão disto, e de acordo com a organização que faz das categorias em experimentais, reflexivas ou gerais e racionais ou universais, conclui que a noção de *cogito* é experimental e a de *existência* é racional, sendo ambas, no entanto, noções primitivas, à diferença de que aquela é da consciência e esta é da razão. O *cogito* indica-nos a modalidade subjectiva da substância pensante e o *sum*, porque consiste na afirmação do ser, a realidade objectiva da sua existência (3).

Ao expressar-se sobre o nível das categorias experimentais, Seixas reflecte-as tendo dupla origem, agrupando-as em duas espécies: as que tomam origem na experiência sensível — juízos empíricos da fenomenalidade externa que requerem o seu fundamento na superior existência das ideias racionais ou ontológicas, sem cuja relação não haveria percepção exterior — e as que têm origem no espírito, com fonte nos factos da fenomenalidade interior ou subjectiva e justificadas pela sua aliança íntima com a ordem das racionais. Aqui opera o pensador a generalização do conceito de experiência: o *Eu penso* é uma experiência interna ou intui-

(1) *G*, p. 100.
(2) Cf. *ibidem*, p. 100.
(3) Cf. *ibidem*, p. 103.

tiva da subjectividade, a certeza que temos da existência do nosso eu (1), da ligação necessária do *penso* com o *existo*. E na medida desta ligação, o eu concebe-se ser e substância, actividade donde emerge a ideia de causa, uma energia produtiva confirmando-se na relação (causal) com os actos que produz e coordena (2).

O pensamento e a existência são duas verdades intuitivas: o *ergo* na fórmula cartesiana supõe a essencial conexão entre elas, não como forma silogística, mas figurando a ligação harmónica entre a ordem experimental dos juízos empíricos internos e a ordem racional da verdade. Tanto a indissolubilidade daquela ligação como a concepção de que a ordem dos factos não independe da ordem das leis, permitem observar que absoluto e relativo se patenteiam de tal modo coexistentes no *Ego cogito* que o pensamento é, a um tempo, a afirmação do potencial no ser e do acto na realidade, porquanto o pensamento como substância e existência se manifesta pensando (3).

Teoria complexa, não deixa de oferecer algumas aporias. Nascem no momento em que Cunha Seixas divide na fórmula cartesiana a verdade intuitiva do *cogito* da verdade intuitiva do *existo*, tomando-as como dados absolutos e aproximando-se demasiado da explicação silogística da ligação pelo *ergo*. Se bem que nos diga que a unidade exposta no *ergo* não é a do silogismo e que no *cogito* está dada a intuição do ser (ou da existência) como sua lei imanente, a verdade é que a defesa enferma muito no ponto de vista formal de fundação lógica, justamente pelo dualismo extremo que exibe, pois que o *ergo*, como simples partícula gramatical ou função do juízo, jamais se poderia identificar com a lei da harmonia, posto que o *ergo* não é fundante mas é fundado, pertence a uma ordem de experiência e não de necessidade.

Por outro lado, não é facto evidente por si que o pensamento seja exclusivo da ordem do experimental, o que perigosamente o aproxima de ser tomado por um predicado da existência, e que a existência seja da ordem do necessário ontológico, mas mais evidente seria que ambos fossem da ordem do necessário. Cunha Seixas retira, num primeiro momento, valor ontológico ao pensamento, dando-o como facto primitivo de entre os demais factos do senso íntimo, para, num segundo passo, intrometida a lei do ser, levar ao pensamento a dignidade ontológica do existir.

A perplexidade que nos fica desta divisão do pensamento e da existência — pondo de lado as objecções feitas, em boa parte devidas aos extremos de tudo explicar em função dos arranjos categoriais do pensamento — não minimiza a

(1) Cf. *PG*, p. 17.
(2) Cf. *ibidem*, p. 36.
(3) Cf. *G*, p. 103.

coragem do pensador ao declarar que todo o juízo envolve a afirmação do ser e da verdade. Se todo o juízo afirma o ser, é neste que está o verdadeiro ponto de partida objectivo do pensamento, que rege os próprios critérios de certeza como termo comum e universal de todos os juízos (1). A função do *cogito* tem para a certeza o mesmo valor epistemológico que o ser para a forma geral dos juízos: são ambos em razão da objectividade do conhecimento: o ser, lei comum dos factos internos e externos, funda o critério segundo o qual toda a representação e, mais particularmente, a auto-representação do *cogito* envolvem necessariamente a existência. Na posse da certeza existentiva intuída como imanente ao *cogito* e subordinada à ideia geral de ser, partimos a aplicá-la a todas as existências e a todas as realidades. Por conseguinte, é na ideia de ser que está a unidade do conhecimento, o ponto de união entre existência e pensamento ou entre realidade e conhecimento. Daí o juízo, afirmação de uma existência virtual ou possível, efectiva ou actual, pois que na sua máxima indeterminação, *ser* é tudo o que é ou existe, indicando, assim, uma generalidade — a *existência* (2).

Levada à estrutura categorial do *ser* a noção do *ente em geral*, a categoria do ser passa a envolver a *possibilidade* ideal de todo o ente, pelo que do ser possível pode o pensamento subir ao ser necessário ou fonte geradora dos possíveis. E se, afirma o filósofo, todo o *possível* é aquilo que não repugna em nada existir (3), conduzindo a ideia de *ser* à de *possibilidade*, cumpre daí extrair os conceitos e as realidades do necessário, do eterno e da infinidade das actualidades criadas, isto é, a existência suprema ou o *ser fora de nós* como princípio gerador dos plurais derivados. O ser afigura-se, pois, aquilo que existe, seja a substância, seja a qualidade ou a modificação de substância, para as quais o *ser fora de nós* representa o fundamento ontológico do múltiplo e, em simultâneo, a garantia de que o que na consciência se dá se representa em modo de existência.

O ser possível envolve a verdade absoluta do supremo existir. Podemos de uma tal proposição extrair o axioma de que *nada é sem ser possível* (4), que o juízo tem a sua origem na afirmação do transcendente ou absoluto e que, finalmente, a negação é apenas o não-ser ou a percepção de que uma coisa não é. O juízo negativo sobre o absoluto é insustentável e, pronunciado, sempre constitui a assertiva do que precisamente quer ou pretende negar: «A negativa não é mais que uma *proposição verbal*, e envolve a existência do ser, porque todo o juízo tem a cúpula ser e esta, como sinal de verdade, indica o absoluto.» (5)

(1) Cf. *PG*, p. 16.
(2) Cf. *ibidem*, pp. 28-29.
(3) Cf. *ibidem*, p. 30.
(4) Cf. *ibidem*.
(5) *Ibidem*, p. 68. Cf. *ibidem*, p. 73.

A negação, sempre relativa, não pode também legitimamente estender-se ao absoluto, como fez Hegel, porque ser é *existir* e nunca *não-existir*; por isso, fundado nesta certeza ontológica, inamovível do juízo, replica com veemência o pensador aos que contrária e incipiente vêem: «Quem nega o absoluto (se há quem o negue) não pensa em que toda a afirmação envolve o ser e portanto essa afirmação importa o absoluto.» Assim, «Quem o nega não vê, que essa negação é um pensamento: como juízo formado, é um uso do sinal de verdade, e portanto a afirmação, que fazemos do absoluto», pelo que, «Quem o nega é [...] um desertor da razão e de toda a filosofia, porque manifesta a mais profunda ignorância da lei viva do pensamento, da lei do ser, gerada pelo absoluto ou sendo o próprio absoluto em nós» ([1]).

Ser é o que não pode não ser pensado. Neste ponto, afirmada a identidade do espírito, reconhecido o seu núcleo de absoluto, o ser situa-se para Seixas nos antípodas da negação e, por isso, nunca poderia servir de princípio às dialécticas do devir. O absurdo que o pensador português aponta a este tipo de dialéctica está precisamente na cisão que opera entre ser e existência, segundo a concepção de que o ser, por não conter propriedades ou atributos, seria o nada da existência. Nesta medida, o infinito *não seria*, porque *é*, enquanto que os múltiplos *existiriam*, porque ilogicamente *não são*.

Entre ser e existência a fórmula da cisão coloca o absoluto como abismo intransponível, afunda a relação extrema do infinito com o finito, pois que o absoluto, colocado no eu, suprime o ser divino. A doutrina pantiteísta ergue-se numa crítica ao idealismo absoluto e, de caminho, reprova a *analogia entis*, sumo do pensamento teológico tradicional, replicando que a lei da existência não carece de fundar-se na identidade do ser supremo com a essência e a substância, possível na ordem geral dos seres, mas afigurando-se nula para a explicação da divindade e da sua relação com os finitos. A identidade que o pantiteísmo procura está tão-só no princípio de causa, que implica a ideia de que do nada nada pode sair: *ex nihilo nihil fit*. E queda-se criticado o evolucionismo das doutrinas do devir, porque se o ser é o nada, não pode o nada tornar-se existência pela evolução: há que partir da realidade para que a realidade se possa fundar ([2]).

A teoria seixasina da representação, que não pode deixar de mexer com o problema da certeza ou da objectividade do conhecimento, funda-se por inteiro nas leis inatas do espírito ou universais da razão como presença de Deus em nós, aspecto que fortifica a crença do nosso espírito na existência do mundo exterior, crença que é ponto vital da gnosiologia de Seixas, que assenta que o «nosso espí-

([1]) *Ibidem*, p. 34.
([2]) Cf. *ibidem*, p. 31.

rito é de seu natural crente», não havendo, por isso, «dúvida universal». Dúvida impossível, que «duvidar de tudo é afirmar um proposição» e, «afirmada esta, destruída fica a dúvida universal, que portanto é de impossibilidade completa». Por outro lado, «há no nosso espírito a afirmação espontânea, a visão pronta da verdade, a crença irresistível, a intuição sintética das cousas no seu todo» — intuição e crença cuja espontaneidade destrói «a dúvida universal»: «A intuição é sempre irresistível em nós; e funda-se na viva tendência do pensamento para a verdade. Esta intuição da crença é também amplíssima e não só abrange os factos experimentais mas ainda — o que é mais — as ideias elementos da razão, que nos são dadas intuitivamente como axiomas indiscutíveis.» (1)

Poder-se-ia por aqui cumprir uma doutrina da eficácia dos processos cognitivos pela correspondência das nossas estruturas com as estruturas da realidade: a representação seria, por osmose, o dado do real idêntico ao real percebido. Mas o pensamento de Cunha Seixas é a isso alheio: replica opostamente que no que percebemos não significa que inteiramente conheçamos, embora a unidade das leis firmem a convicção da realidade dos nossos conhecimentos: «Quando estabelecemos as bases da certeza do mundo exterior e que é o que se nos afigura, não queremos dizer, que o conhecemos: só afirmamos que são reais os nossos conhecimentos e correspondem à realidade sem todavia afirmarmos, que essa realidade se nos patenteia *totalmente*, porque a substância da natureza fica sempre sendo um tanto incógnita e um temeroso x.» (2)

A essência dos fenómenos permanece sempre em segredo para o sujeito, segredo acrescido pela dificuldade de que o mundo sensível não encontra correspondência alguma dentro de nós. De forma evidente, o autor defende-se da teoria gnosiológica dos mundos paralelos: «A percepção exterior não é um estado meramente passivo mas é obra comum do sujeito senciente e do objecto sentido: mas ela *não copia* o objecto, pois a percepção *corresponde* ao objecto mas não se lhe assemelha.» (3)

Para a teoria da percepção externa resulta essencial a sua subordinação ao império das leis universais que formam uma espécie de simbólica ou de gramática transcendental, sem cuja presença inata a representação fenomenal nunca poderia ser estabelecida. Este é um aspecto importante que quebra com o insulamento ou solipsismo da consciência, que em Cunha Seixas se encontra por inteiro com a sua concepção do pensamento como primeira realidade da ciência e da existência: o conhecimento do outro e o juízo afirmativo de alteridade têm

(1) *G*, p. 99. Para a crença na existência, cf. *ibidem*, pp. 54 e 208.
(2) *Ibidem.*, pp. 54-55. Cf. *ibidem*, pp. 94-95 e 209.
(3) *Ibidem*, p. 91.

origem na interpretação de sinais exteriores que me levam a surpreender uma actividade pensante, de mim diferenciada, indicando-me haver núcleos plurais de pensamento, cuja existência é superiormente determinada pelas ideias de ser, substância e causa (1). Não é, porém, um aspecto decisivo do ideário seixasino, na medida em que a tese do pluralismo, monadológico por definição e personalista por essência, tem origem no reconhecimento prévio do absoluto como causa dos possíveis e das actualidades subsistentes. O caminho de Cunha Seixas é este: parte da realidade do infinito supremo e da realidade do absoluto em nós como infinito manifestado, nunca se encerrando no interior do *cogito*, para, firmado na mais alta metafísica do ser, derivar para as realidades múltiplas e especificar os circuitos de clarificação dos plurais por retorno contínuo ao mesmo absoluto.

3. O pensar teodiceico

Recusando o panteísmo por afundar a relação do finito e do infinito e anular o pluralismo das substâncias, o pantiteísmo de Cunha Seixas eleva-se a defender, em toda a altura do seu esforço, a existência real e participada do múltiplo, sempre na dependência da unidade e com ela não confundida (2).

Ao explicar o termo *pantiteísmo* pela construção do advérbio grego *panti* (em tudo) com o conceito de *theismo*, significando *Deus em tudo* (3), o pensador português pretende a sua oposição ao panenteísmo krausista — *Tudo é em Deus* — e ao panteísmo — *Tudo é Deus* —, para tornar patente o ser divino como centro do universo e neste manifestado (4). Insistindo no distanciamento a que coloca o pantiteísmo do panenteísmo, sem ocultar que as leis ontológicas do primeiro (ser, manifestação e harmonia) devem tributo às do segundo (unidade, variedade e harmonia), Cunha Seixas, na melhor distinção entre os dois sistemas, nota que o krausismo, embora não aplique Deus à variedade, porque o tem como sua fonte una e sempre a mesma, representa o mundo em Deus, conforme a acepção de que *tudo é em Deus*, e por isso não chega a separar, com suficiência lógica e ontológica, o absoluto da sua manifestação e da pluralidade das existências. O pantiteísmo defende o absoluto manifestando-se na natureza e por esta opção resultam distintas manifestação e variedade, ou absoluto, manifestação e multiplicidade, posto que o que é vário, plural ou múltiplo, não pertence ao que *é* mas à ordem do contingente (1). Segue-se que o pantiteísmo assenta num maior

(1) Cf. *PG*, p. 167.
(2) Cf. *PA*, p. XX.
(3) Cf. *PG*, p. VII, nota 1.
(4) Cf. *ibidem*.

e mais fundamental dualismo, que Krause procurou evitar e que Cunha Seixas cumpre restabelecer.

No entanto, o pantiteísmo procura na ideia de harmonia ou ordem viabilizar a superação do afastamento dualista de Deus e do Mundo. Para isso, concebe que a manifestação é Deus representando-se na natureza e Deus como presença em nós: Deus distinto, mas em tudo subsistente. Fica arredado o panteísmo e fica o pantiteísmo subtilmente distanciado do panenteísmo, mas muito próximo da dualidade do teísmo cristão, como, aliás, o pensador confessa, precisando que não é aí que está a sua separação da teologia católica, mas no considerar a criação enigma insolúvel: «O panteísmo quer fazer Deus-tudo, e Deus todo: o pantiteísmo vê Deus em tudo e assim fica arredado do panteísmo e mais *próximo* da dualidade cristã, que reconhece Deus como distinto de tudo. Por isso é que este sistema não é panteísta mas pantiteísta, sem todavia neste sistema se declarar resolvido o problema da criação, que cremos ser uma incógnita.» (2)

Nasce o enigma da criação de uma aporia, que a cultura cristã julga solver pelo criacionismo, para a qual o pensamento não tem argumentos e que pode ser posta nestes termos: separado do mundo de modo incondicional, como pode Deus ser a culminância do todo? De que modo a unidade do mundo se fundamenta na unidade de Deus?

A fórmula panteísta resolve a dificuldade dando por absurda a teoria da criação, mas envolve-se com o Deus-Substância, como em Espinosa. O teísmo, sustentando a tese criacionista, fica a braços com o problema de como na cisão se pode defender a unidade. Em que se resolve a incógnita? Não sabemos. Sendo Deus causa primeira ou princípio dos princípios, jamais resolveremos o enigma de ter havido manifestação. O pantiteísmo reafirma de modo negativo o enigma da criação, que lá fica como um imponderável do pensamento, e mantendo a distinção Deus e Mundo, procura o elemento de ligação entre eles, uma forma de identidade: a existência ou ser, apagando as linhas de interrogação sobre o momento de origem.

Fazendo entrever o pensador que do ser, tal como o concebemos, ao ser divino a relação que os une carece de fundação pela *analogia entis* e que Deus melhor se nos revela pela noção de *causa*, o dualismo pantiteísta torna-se por de mais evidente: pensa resolver a questão, não pela causa em si, propriamente dita, mas pelos seus efeitos de manifestação, ao centrar-se na categoria de *determinação* como passagem do *possível* para o *real*, isto é, para as *existências acentuadas* (3). Não pode

(1) Cf. *G*, p. 167. Para Krause, cf. *PG*, pp. 49, 110 e segs., e *ECF*, pp. 155 e segs.
(2) *PA*, p. XXV.
(3) Cf. *ibidem*, p. XXVI.

o pensamento mais avançar nem procurar na noção de causa outra coisa que não seja a ideia de uma fonte longínqua dos seres, que tanto faz ser criacionista como emanatista. Por este ângulo, a categoria de causa surge-nos bem mais pobre do que a supõe Cunha Seixas, pois coloca o pensamento por inteiro na ordem do manifestado, impossibilitada que foi a via analógica do ser pela convicção de que o conhecimento humano é, em absoluto, relação deficiente no que toca ao ser divino.

Dada a grande desadequação entre o *ser* e o *ser divino*, a analogia, instrumento lógico do pensamento, subsiste para o pensador apenas no interior do domínio da manifestação: analogia entre plurais, analogia entre natureza e pensamento, analogia entre leis da natureza e leis do espírito. A divisão extrema entre a ordem ideal e a ordem divina retira força e argumento à analogia do ser: quando elevada ao infinito, empobrece-se a título de analogia de atribuição, aí vista ainda a partir da ordem do manifestado. Quer dizer, o pensamento parte dos transcendentais, atributos de todo o ser, para o Ser-Causa, o primeiro analogado, e infinitiza-o por adjectivação, e tudo o que exceder este processo e a ordem da manifestação só pode embrenhar o pensamento na plena equivocidade. É o caso do problema da criação, mas também o da trindade divina.

Se se proceder a uma análise cuidada da tábua de categorias e suas divisões particulares e gerais, a convicção que nos deixa o autor é sempre a do dualismo. Já sabemos que o conhecimento se subordina a uma lógica de determinação sucessiva do objecto e tem correspondência ontológica: os esquemas cognitivos não estão desenraizados da relação substancial que efectivamente mantêm com a realidade. A sucessiva determinação do conhecimento é, nos seus modos lógicos, abrangida pelo esquema triádico com que Cunha Seixas define as leis do espírito: *primeira lei* — o ser ou totalidade existente indeterminada; *segunda lei* — a manifestação, com as suas relações e modos de ser; *terceira lei* — harmonia ou ordem. O esquema, entre as determinações das primeira e segunda leis e as da terceira lei, está fortemente marcado por um jogo de antinomias conceptuais, o que corresponde à diferença ontológica do ser absoluto e do ser relativo, essencial à definição do pantiteísmo.

Assim, são pólos antinómicos: o ser absoluto e o ser na criatura; a substância necessária e a substância contingente; a causa absoluta e a causa relativa; a eternidade ou a imensidade e o tempo ou o espaço; o infinito e o finito; a perfeição absoluta e a imperfeição [1]. Ao nível da terceira lei, o espírito defronta-se com o infinito, a fonte de todo o múltiplo. A partir da indeterminada ideia de ser, que como tal implica uma realidade qualquer, atinge-se a ideia do absoluto, pois na

[1] Cf. *ibidem*, pp. XIV-XVI.

ordem natural sempre ao relativo se segue o absoluto, tal a ideia incompleta a tender para a perfeição real. Atingida a ordem da harmonia, passa o pensamento a definir o ser como a fonte suprema dos possíveis e das essências, espraia-se pelos sucessivos atributos: surge a substância, una, eterna, em si, e surge a causa como causa das causas, figurando o absoluto oposto à relação; a imensidade, a infinitude e a eternidade são translações metafísicas do espaço e do tempo; finalmente, a unidade ou quantidade transforma-se na ubiquidade divina sumamente perfeita e a ordem ou harmonia representa a lei eterna do absoluto, a suprema harmonia das harmonias ([1]).

Também a divisão das ideias racionais em *ideias racionais da ordem média* e *ideias racionais ou absolutas da ordem suprema* ou de *objecto remoto* é fruto do pensamento dualista. As primeiras formam o conjunto das leis lógicas, ontológicas e morais: o ser — que abrange a possibilidade, a unidade e a identidade —, a substância, a causa, a relação, o tempo e o espaço, a grandeza e o número, a finalidade, a ordem e o bem. As segundas constituem o conjunto das ideias atribuídas ao ser supremo: o ser perfeito, a unidade perfeita, a imutabilidade, a substância infinita, a causa suprema, a eternidade, a imensidade, a sabedoria infinita, a incondicionalidade e o bem supremo.

Concluindo que as duas espécies de ideias expressam o absoluto, as primeiras de modo indirecto e as seguintes directamente, os valores noético e ontológico de ambas não são os mesmos: aquelas regem as causas segundas e os contingentes, têm a característica de universalidade e necessidade; estas são necessárias e não universais porque apenas aplicadas a um único ser, o divino, representando os seus atributos e jamais referidas a causas segundas. Dão-nos as de ordem média os princípios e exercem três funções: lógica, ontológica, moral, e são *luz illuminata*, reflexos de Deus; as de ordem suprema não exercem tais funções, mas são *luz illuminans*, que possibilita e explica as primeiras ([2]). A adjectivação dos termos universais da ordem média na ordem suprema restringe os transcendentais a um ser específico. Apenas deste, carecem de universalidade, sendo, no entanto, necessários porque atributos do Ser Necessário ([3]).

Na dualidade existente entre ordem média e ordem suprema subsiste o problema da criação, porque é aí, no próprio cerne do coração do ser e das suas categorias, que está gravada a incógnita da relação entre o princípio criador e os princípios a partir dele manifestados. Segredo que o pantiteísmo afirma, a cujo enigma não responde, aceitando, porém, que a manifestação criadora se houvesse

([1]) Cf. *ibidem*, pp. XV-XVI.
([2]) Cf. *PG*, pp. 96-97.
([3]) Cf. *ibidem*, p. 97.

dado, para, a partir da inevitabilidade desse facto, sustentar, pelo instrumento das categorias cognitivas, toda uma metafísica da revelação natural: «Ora parece, que, sendo as ideias da ordem média ou as relações necessárias da ordem média o caminho para alcançarmos a noção de absoluto, foi essa a forma, que o absoluto, por sua sabedoria, escolheu no acto da criação para se poder patentear e para se poder fixar nos seres.» (1)

Apesar de ter por verdade a indemonstrabilidade da existência de Deus, porque parte o pensamento da crença intuitiva ou evidente da necessidade de uma fonte ontológica dos plurais, Cunha Seixas sempre valida processos de demonstração racional da existência divina, como se observa nos argumentos pela causa e pelo princípio dos possíveis, ou, de modo geral, no que à gramática transcendental inata respeita, já que esta recapitula no *cogito* e na realidade a sabedoria da Lei.

Deus é inacessível à nossa razão, mas mediamente conhecível pelas suas manifestações. Só pode haver métodos de aproximação no seu conhecimento. São quatro e não excedem o domínio do manifestado:

1.º) *método lógico* — «que consiste em vermos em Deus tudo o que está na ideia do absoluto», isto é, a afirmação da existência de Deus pela ideia de absoluto;

2.º) *método de eliminação* — que consiste «em partirmos dos seres imperfeitos e elevarmo-nos a um ser alheio às imperfeições das quais tomámos conhecimento», isto é, a afirmação da existência de Deus pela subida da noção de imperfeição à perfeição;

3.º) *método de transcendência* — «que é o inverso, ou tomarmos nos seres aquilo que é mais perfeito e luminoso, para negados todos os limites, melhor entendermos a ideia de perfeição», seja a afirmação da existência de Deus pela ideia de perfeição ou processo de infinitização do que é mais perfeito na imperfeição;

4.º) *método de relação* — «que é pensarmos na dependência, em que estão as coisas contingentes de um ser supremo, que possa ser causa, explicando-se por este modo todos os efeitos», isto é, demonstração pela ideia de causa. (2)

O segundo e o terceiro métodos podiam ser reduzidos a um só, por exibirem o argumento ontológico pela perfeição, por sua vez englobável no argumento pela categoria de causa (contemplado no quarto método).

«É, pois, e só, da ordem da manifestação que nos vem o conhecimento de Deus: [...] não conhecemos o ser infinito do mesmo modo que a nós mesmos. Deus é por um lado para nós um ser, que a toda a hora afirmamos em todo o juízo e ainda quando em proposição, meramente verbal, o negamos: por outro lado é um

(1) *Ibidem*, p. 102.
(2) *Ibidem*, p. 74.

ser de natureza inteiramente impenetrável, cuja essência nos está escondida por tal forma, que todo o barco, que aproximarmos à sua imensidade, é sempre sinal da mais temerária das tentativas.» ([1])

Abscôndito, deixa Deus, todavia, que percebamos alguns dos seus atributos, guias e fundamentos da humana ciência. Daí não ser a sua incompreensibilidade absoluta, porém real. E é por essa impenetrabilidade de sua essência que nunca lograremos descobrir a chave da passagem do não-ser ao ser e solver o decantado problema da criação ([2]). Poderá ainda subsistir a pergunta: Se as ideias transcendentais, formas de revelação, nos põem em contacto com o infinito, por que não o podemos positivamente conhecer? O filósofo pantiteísta responde que, embora participemos de Deus e tenhamos, por isso, a visão do infinito, somos impotentes para o explicarmos, porque não conhecemos o infinito da mesma maneira que a nós nos conhecemos ([3]):

«O infinito é só um, que é Deus. Tudo participa de Deus, que *está* nas criaturas, como ser infinito, cedendo-lhes as condições e elementos de subsistência sem perder cousa alguma da sua essência nem se confundir com o finito substancialmente. S. Paulo disse: *In Deo vivimus, movemur et sumus.* Todos, pois, participamos de Deus. O modo de participação dos seres contingentes no *absoluto,* [...] que nós chamamos Deus, não é a confusão panteística; é outra coisa muito diversa, que consiste nas "condições universais dos seres".» ([4])

A noção de participação do finito no infinito, ou do plural no uno, de relevos plotinianos e cristãos em síntese, torna-se, com a doutrina dos atributos divinos, de importância fulcral para a diferença ontológica que o pantiteísmo defende entre Deus, Deus manifestado e plurais. Cunha Seixas não ignorou as dificuldades desta noção que do pensamento grego transitou para o cristão. Aplicando-a ao seu próprio sistema, entendeu-a sobretudo como participação ideal (os transcendentais participam da categoria suprema do uno e são modelos do criado) e participação real (as ideias como entes de razão encontram-se nas coisas e são, por relação com estas, causas geradoras). A solução, ideorrealista, é, a um tempo, platónica e aristotélica no que toca aos universais, fugindo de somente optar pelo idealismo, pelo realismo ou pelo nominalismo ([5]).

Não podemos penetrar de modo aprofundado na complexidade do tema da participação em Cunha Seixas, que conviria a estudo particular, por ligar-se intei-

([1]) *Ibidem,* p. 71.
([2]) Cf. *ibidem,* pp. 71-72.
([3]) Cf. *ibidem,* p. 72.
([4]) *PA,* p. XX.
([5]) Para uma mais global problematização, convém ter presente *PG,* pp. 23-26, onde o autor aborda o problema histórico da polémica dos universais.

ramente ao sistema pantiteísta. Acrescentaremos, todavia, que a participação se acha na base do conceito de analogia, para que chamámos a atenção, encontrando-se por aí aflorada. Do que do pensamento analógico se sugere, cumpre dizer que a participação pantiteísta, porque evita a questão da criação, só pode, como é, ser teorizada pela ideia de que o exemplarismo divino apenas é dado ser visto na ordem do Deus manifestado e não no da Causa em si. A participação dos seres é deslocada da sua efectiva comunicação real no absoluto criador para o domínio do que diríamos ser a processão ou o plano da sua presença emanada: não há verdadeira participação directa no Deus-uno, mas indirecta, por via do manifestado.

É interessante tecer algumas considerações acerca da crítica do teísmo cristão em Cunha Seixas, para que melhor venha a lançar-se luz sobre a divisão do Deus em si ou abscôndito e do Deus manifestado ou vivo. Considera o pantiteísmo não ser bastante a afirmação do Deus perfeitíssimo e independente em absoluto do criado, mas acrescenta que nesta matéria deverá a filosofia proceder por isenção de dúvida, uma vez que o conjunto de processos racionais da teodiceia pantiteísta garante uma via para a fundamentação da substancial envolvência ontológica do ser e da verdade, que é de modo iniludível posta pelo acto do juízo e em razão da qual toda a tendência dubitativa estaria condenada:

«Não basta a contemplação da verdade: é necessário, que se não possa duvidar. [A lógica e a ontologia, com ponto de partida na afirmação do pensamento, dariam como que o cálculo metafísico da destruição da dúvida:] Quando da ideia partirmos para o ser, quando o ideal se afigura e afirma como real e existente, quando do saber concluímos o ser, devemos patentear o modo de identificação do saber e do ser para alcançarmos o infinitamente perfeito com consciência completa em nós de que existe e é o que afirmamos [princípio que, por outras palavras, pode proceder de releitura pantiteísta da via ontonoética que Santo Anselmo abriu].» (1)

Embora a indubitabilidade da existência divina assente, em última análise, no critério segundo o qual o ser sumamente perfeito não pode, por sua perfeição, deixar de existir, esta direcção do idealismo pantiteísta não deixa de colocar algumas graves questões, precisamente porque aquilo que de Deus se sabe não é da ordem do essencial, mas sim da ordem do manifestado.

Se, como pensa o filósofo, todo o destino da filosofia se inclina à explicação do saber e do ser (2), acrescentemos que, em verdade, para que o saber alcançasse a sua plena identificação com o ser, necessário seria que o saber humano não entrasse na ordem da deficiência ontológica por relação ao ser, pelo que o juízo do ser sendo juízo de saber sempre conterá em si o germe da dúvida. Como na

(1) *G*, p. 224.
(2) Cf. *ibidem*.

identificação crucial do saber com o ser se cumpre a essencial verdade de que o ser afirmado é o absoluto divino?

Na realidade veritativa do pensamento o ser não sai do saber, podendo o inverso obter o verdadeiro. E isto, de modo implícito, reconhece Cunha Seixas quando, nos limites do saber, assim mostrando a deficiência da humana cognição, foi colocar a emergência do condicionalismo do nosso conhecimento da divindade, justamente a tomar forma a partir das ideias transcendentais: *vindas de Deus* a nós ou o seu *próprio reflexo* (1) imprimindo ordem ao universo. Aqui, como é fácil notar, a sua doutrina das ideias coincide filosofia e religião:

«[...] se as ideias nascem dos sentidos, não há possibilidade de religião: se nascem da razão humana e nada há em nós senão humano, teremos a mesma conclusão: se as ideias estão em Deus e se nós nada vimos senão pelo divino, suprime-se a nossa actividade e só fica o infinito, surgindo logicamente o panteísmo: se as ideias *são* em Deus e *estão* em nós, o homem tem realidade e avista outra realidade suprema. Este último sistema, que é o que seguimos, é pois essencialmente religioso e harmónico.» (2)

É apenas por esses princípios ou ideias, linguagem de um saber originário que o homem transporta e postulados de que parte o pensamento, que o pantiteísmo logra esbater a dificuldade que, desde o início, pôs ao conhecimento essencialista de Deus. Na certeza de que nunca poderá a consciência afirmar que o saber sobre a ordem do manifestado seja uma espécie de visão essencial do próprio ser divino, aqueles princípios dão ao homem, não obstante o grau de alcance e limite dos seus instrumentos cognitivos, a ontológica garantia de que o seu conhecimento de Deus não está fora da órbita da verdade.

A reinterpretação pantiteísta dos transcendentais do cristianismo, que imanentizados no universo — a realidade manifestada do divino —, intimamente se ligam ao problema da trindade ou triunidade de Deus, dá-nos uma melhor imagem do carácter abscôndito do absoluto. É o que a reflexão faz ver. *Ens, res, unum, aliquid, verum, bonum* e *pulchrum* são, no conjunto das interpretações do pantiteísmo acerca do Deus manifestado, aqueles transcendentais que Cunha Seixas não se cansa de afirmar. Veja-se este exemplo, entre muitos: «A ordem, pois, é a verdade, o bem e o belo.» (3)

Não concebendo ser possível defender-se a trindade no *Deus absconditus*, porque não pode o pensamento correr sobre o abismo do que não é ele próprio, Cunha Seixas imprime-a na ordem do *Deus vivus*: deduzindo-a do absoluto cristão,

(1) Cf. *ibidem*, p. 227.
(2) *Ibidem*.
(3) *PG*, p. 64.

transfere-a para o absoluto manifestado por processo de imanência ou de efectiva transubstanciação, e é a trindade substancialmente una que aparece como forma lógica e ontológica das três leis do espírito. Porém, revelando-se na triunidade da coisa que individualmente recapitula a triunidade do todo — «Toda a cousa é uma e três: *omnia unum sunt et tria*. Toda a cousa é uma no seu *todo*: variada na sua *forma* e submetida à *hierarquia* pela *ordem*. Toda a cousa é, pois, representante de três elementos: unidade, forma e ordem.» ([1]) —, não se pode dizer que constitua a verdade íntima do Deus oculto, seja embora o manifestado imagem ou reflexo do criador.

O pensamento cristão poderia em tal conclusão ver uma aporia, que efectivamente existe: Declarar o universo imagem de Deus não é levar-lhe a evidência da sua substância trina? A única resposta de Cunha Seixas, de acordo com o seu pensamento, poderia ser esta: Não nos é dado saber ou conhecer! No que, evidentemente, pouco responderia. Mas, pondo de parte a interrogativa, o processo de levar a trindade do absoluto ao absoluto manifestado está perfeitamente explícito na crítica que o filósofo moveu ao teísmo cristão nas páginas das suas *Lucubrações Históricas*:

«Era necessário que patenteássemos também as relações em que está o nosso sistema com a filosofia cristã e por isso escrevemos o que fica exposto.// Nas poesias religiosas do nosso *Pantiteísmo na Arte* dirigimos cânticos a uma tríade divina, da qual Hegel não estava distante.// Agora patenteamos essa tríade conforme a expõe a filosofia cristã, sendo o nosso sistema muito diverso, porque nem admitimos que o cristianismo seja mais que um facto meramente histórico, nem vemos nele cousa alguma de sobrenatural.// Rejeitamos por isso a ideia de três supostas pessoas, e admiramos que tantos sábios cristãos não vissem que, por mais esforços que fizessem nesse sentido, nunca resultariam mais que três manifestações de Deus e que tal premissa jamais autorizaria a conclusão da existência de três pessoas.// A fé pode crer o que quiser: os espíritos fracos podem ir na corrente das tradições, hauridas com o leite: a filosofia porém não pode calar-se e tem de rejeitar tão excêntrico dogma.// Se todavia Deus é o princípio dos princípios e fonte de todos os outros, segundo a filosofia espiritualista, e se os princípios se classificam em tríade, parece certo que Deus se manifesta trino, ficando inacessível a sua natureza. Para encaminharmos o espírito à aceitação de uma tríade, para se mostrar que tudo é uno e trino, a filosofia cristã é um bom guia e merece o estudo que dela fizemos, dando aqui esta amostra, que não compreende toda essa vasta filosofia digna do respeito de todos os sábios.// Contra quem estranhar que desentranhemos do pó das livrarias obras que foram guia da humanidade e que hoje o não

([1]) *PA*, p. XXIII.

podem nem devem ser, só temos uma única resposta: a ignorância mete a ridículo tudo o que não atinge.» (1)

Assim saldou o filósofo a sua dívida para com o pensamento cristão, mostrando o que dele emblematicamente recusa por contraditório com o seu pantiteísmo e o que dele conceptualmente aceita, inovando.

Na dualidade do *Deus vivus* ou manifestado e do *Deus absconditus*, este oculto Deus coloca-se na máxima transcendência e debalde tentará o pensamento compreender a sua essência. E, assim, o espírito divino, distinto e pessoal como o pantiteísmo o afirma, é, no entanto, o absoluto incognoscível. O espírito humano afirma em si o absoluto e é ao absoluto que regressa, mas a um absoluto inacessível, porque apenas lhe é somente dado conhecê-lo em sua vida manifestativa.

OBRAS:

A Dotação do Culto e do Clero ou Exposição e Análise do Projecto de Lei do Excelentíssimo Senhor Conselheiro Levy Maria Jordão, Lisboa, Tipografia Portuguesa, 1865.

A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana: Fragmento de um Livro Inédito, Lisboa, C. Busch, 1870.

Elementos de Direito Público Constitucional Português: Na Conformidade das Últimas Reformas Políticas para Uso das Escolas Normais e dos Liceus, Lisboa, A. Ferreira Machado, 1885.

Elementos de Moral: Segundo os Programas das Escolas Normais e dos Liceus, Lisboa, A. Ferreira Machado, 1886².

Ensaios de Crítica Filosófica ou Exposição do Estado Actual da Filosofia, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883.

Estreias, Coimbra, Imprensa Literária, 1864.

Galeria das Ciências Contemporâneas, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron e Eugénio Chardron, 1879.

Lucubrações Históricas, Lisboa, Lucas & Filho, 1885.

Memória Jurídica respeitosamente oferecida aos... Juízes do Supremo Tribunal de Justiça a favor da... D. Maria de Los Angelos Hidalgo da Cruz..., Lisboa, Tipografia Universal de Thomaz Quintino Antunes, 1878.

O Pantiteísmo na Arte: Cânticos e Poesias, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883.

Princípios Elementares de Direito Civil Português: Para Uso dos Liceus, Lisboa, A. Ferreira Machado, 1885.

Princípios Gerais de Filosofia e Outras Obras Filosóficas, introdução de Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

(1) *LH*, pp. 40-41. Suprimimos os parágrafos pelo símbolo «//».

Princípios Gerais de Filosofia, obra póstuma precedida de um «Esboço Histórico de Filosofia em Portugal no Século XIX» e de uma «Notícia Biográfica do Autor» por Ferreira-Deusdado, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897 [data diferente na capa: 1898].

Programa de Filosofia Elementar: Para Uso dos Liceus, Lisboa, Tipografia de Lucas Evangelista Torres, 1886.

Pronúncia Injustíssima: Agravo Criminal no 2.° Distrito: Agravantes João José Teixeira Júnior e Sebastião Soares Ribeiro e Luiz Marques Coelho, Lisboa, Imprensa Minerva, 1888.

Teoria das Acções de Filiação Ilegítima, Lisboa, Tipografia de Adolpho Modesto & C.ª, 1883.

Um Processo Célebre: Falência de Joaquim Neves Júnior, Lisboa, Tipografia Guedes, 1891.

Uma Digressão pela Literatura ou Exposição das Obras do Exmo. Sr. José Elias Soares Romeo Júnior, Lisboa, Tipografia Nova Minerva, 1881.

BIBLIOGRAFIA:

Álvaro Ribeiro, «Cunha Seixas e a Filosofia Portuguesa», in *As Portas do Conhecimento: Dispersos Escolhidos*, compilação e prefácio de Pinharanda Gomes, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1987, p. 234.

— *Os Positivistas*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951.

António Braz Teixeira, «A Ética no Pensamento de Cunha Seixas e de Farias Brito», in AA. VV., *Colóquio Antero de Quental dedicado a Cunha Seixas e Farias Brito: Anais*, Aracaju, Fundação Augusto Franco/Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultura, 1997, pp. 15-27 (reeditado in António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 153-159).

— *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.

— «O Pantiteísmo de Cunha Seixas», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo LI, n.os 3-4, Braga (Julho/Dezembro de 1995), pp. 427-460.

— «O Pensamento Filosófico de Cunha Seixas», in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 26, n.° 84, São Paulo (Outubro/Dezembro de 1971), pp. 355-373.

António Quadros, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, 1982.

Delfim Santos, *O Pensamento Filosófico em Portugal*, Lisboa, 1946.

Fidelino de Figueiredo, *O Espírito Histórico*, Lisboa, Clássica Editora, 1920[3].

Joaquim Domingues, «A Ideia de Deus em Cunha Seixas», in AA.VV., *Colóquio Antero de Quental dedicado a Cunha Seixas e Farias Brito: Anais*, Aracaju, Fundação Augusto Franco/Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultura, 1997, pp. 137-154.

José Marinho, *Verdade Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.

Manuel Cândido Pimentel, «Cunha Seixas e Farias Brito: As Odisseias do Espírito», in AA. VV., *Colóquio Antero de Quental dedicado a Cunha Seixas e Farias Brito: Anais*, Aracaju, Fundação Augusto Franco/Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultu-

ra, 1997, pp. 75-117 (reeditado in Manuel Cândido Pimentel, *Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 37-60).

Paulo Alexandre Esteves Borges, «Deus e Criação em Cunha Seixas e Farias Brito», *in* AA. VV., *Colóquio Antero de Quental dedicado a Cunha Seixas e Farias Brito: Anais,* Aracaju, Fundação Augusto Franco/Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultura, 1997, pp. 177-204 (reeditado com o título «Deus e Criação em Cunha Seixas», in Paulo A. E. Borges, *Pensamento Atlântico,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 77-106).

Pinharanda Gomes, *Cunha Seixas* [antologia], Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1975.

— «O Pantiteísmo de Cunha Seixas», in *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850--1950),* Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1986, pp. 75-83.

— *Teodiceia Portuguesa Contemporânea: Estudo e Antologia,* Braga, Livraria Sampedro Editora, 1974.

Rodolfo Pizzinga, *A Doutrina Pantiteísta segundo José Maria da Cunha Seixas,* tese de doutoramento, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1988 [texto policopiado].

Vamireh Chacon, «Cunha Seixas e a Filosofia Portuguesa da História», *in* AA. VV., *Colóquio Antero de Quental dedicado a Cunha Seixas e Farias Brito: Anais,* Aracaju, Fundação Augusto Franco/Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultura, 1997, pp. 205-218.

Capítulo Cinco

Domingos Tarrozo: uma visão monista da existência

Manuel Cândido Pimentel

1. O mais juvenil dos filósofos

No dia 15 de Maio de 1881, no jornal *Eco de Lima,* fazia publicar Domingos José Tarrozo um prospecto anunciando a iminente publicação de um livro com o título de *Filosofia Definitiva,* cuja compra se faria por assinaturas. A 22 de Maio do mesmo ano, coincidia a divulgação do prospecto pelo país com a entrada nos seus 21 anos de idade. Alguma expectativa criou o arrojo do jovem desconhecido, e intelectuais como J. M. da Cunha Seixas e Antero de Quental não tardaram a registar o seu interesse na aquisição do livro, dirigindo até cartas ao novel pensador, nascido em Ponte de Lima, a 22 de Maio de 1860.

Surpresa lhe causou a longa carta de Cunha Seixas, de 23 de Maio de 1881, data que faz supor que o prospecto lhe foi dirigido em dia muito próximo da publicação no *Eco de Lima.* Seguiram-se-lhe a de Antero (3 de Junho) e a do magistrado Alexandre Marques da Paixão (6 de Julho). João de Deus e José Caldas reclamaram o livro junto da tipografia editora. O texto, não com o título anunciado, mas com o de *Filosofia da Existência,* saiu, impresso no segundo semestre do mesmo ano, com uma fotografia do autor, umas «Primeiras Palavras» introdutórias contendo, na primeira parte, as referidas cartas e, na seguinte, uma «História da Minha Evolução», dezassete páginas autobiográficas que ainda hoje constituem o melhor documento sobre os primeiros passos de Domingos Tarrozo, pensador por mérito próprio, publicista para prover a subsistência.

Fechado o ciclo da sua vida em Viana do Castelo, em 1933, não se pode dizer que não tenha recebido os encómios dos seus contemporâneos, que lhe reconheceram inteligência e inegável talento para a especulação filosófica. Sobretudo Cunha Seixas, no *Comércio de Portugal,* números 761 (8 de Janeiro de 1882) e seguintes, dedicou-lhe 46 artigos de lúcida crítica, posteriormente revistos, aumentados

e insertos na obra que titulou *Ensaios de Crítica Filosófica ou Exposição do Estado Actual da Filosofia* (1883).

Merecem os artigos especial menção por constituírem o primeiro corpo de textos na reduzida bibliografia sobre o autor, por ter sido a sua redacção acompanhada por significativa troca epistolar entre Seixas e Tarrozo — de tal modo que também aí se compendia a crítica do primeiro com as respostas do segundo em aspectos essenciais ou mais obscuros das suas posições filosóficas — e por terem valor para a apreciação do pensamento de ambos, já que Seixas não coíbe de afirmar-se no seu sistema pantiteísta, quer para avaliar as posições monistas do evolucionismo de Tarrozo, quer para contraditá-las com firmeza, quer para denunciar-lhe os pontos fracos, como um mestre ao discípulo, e sugerir-lhe a revisão de erros. Em parte, para que seguisse as rectificações de opinião e perspectiva pelas vias abertas do pantiteísmo.

O tom amável e elogioso de Seixas nesses artigos troca-se com o rigor implacável, quase cirúrgico, da sua crítica, o que sugere que tenha visto no moço Domingos um potencial discípulo, o que nunca veio efectivamente a acontecer, mais se lamentando Seixas dos descaminhos antimetafísicos dele, já que, por 1883, estava convencido o filósofo pantiteísta de que Tarrozo caminhava perigosamente pelas sendas do positivismo. Constatação curiosa. Não só o pensador de Ponte Lima, no prospecto da *Filosofia Definitiva* e no texto da *Filosofia da Existência,* se erguia contra as *monomanias do positivismo,* como reclamava ser a sua filosofia «original, nova, definitiva ou positiva, — mas não positivista», pois que, ao pretender resolver os «altos problemas gerais da filosofia», tomava por base «a razão e a ciência experimental» (1), por conseguinte atendendo aos princípios da razão e às conclusões da ciência.

Havia sido o ponto de união da razão com a experiência que Seixas marcara como o aspecto ilustrativo do antipositivismo de Tarrozo, o mesmo que Antero igualmente sublinhara na carta que lhe dirigiu ao comunicar-lhe a satisfação que sentia em ter Tarrozo compreendido «a distinção (coisa tão essencial) do conhecimento positivo e da especulação, e a necessidade da sua união na Filosofia» (2). Assim se irmanavam os três na ideia de que a metafísica e a experiência colhem respectivo fundamento na razão e na ciência, cabendo à filosofia a missão de a ambas especulativamente unir num corpo viável, cuja sistemática Antero e Seixas ergueriam nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* (1890), o primeiro, nos *Princípios Gerais de Filosofia* (1897, data póstuma), o segundo.

(1) Domingos Tarrozo, *Filosofia da Existência: Esboço Sintético de uma Filosofia Nova,* s. l., Biblioteca do Norte — Editora, 1881, p. III. Utilizaremos a seguinte sigla: *FE.* Actualizou-se a ortografia nas citações. No que respeita ao nome do autor, preferimos a forma como assinava: «Tarrozo» e não «Tarroso».

(2) Antero de Quental, in *FE,* p. XII.

Não é de admirar que Tarrozo, um exemplo acabado de autodidactismo no século XIX português, pouco sensível se mostrasse à ideia de acolher-se a um mestre, ele que por mestres tivera apenas os livros e uma vontade inquebrantável de fazer-se a si mesmo. Tendo abandonado definitivamente a escola em 1873, que até este ano frequentara por tempos fugazes, cedo se lhe perderam os parcos rudimentos das letras. Segundo narra, foi pela circunstância de refregas de partidarismo político entre grupos de rapazes que se viu atirado, pelo grupo a que pertencia, para a réplica, editando, então, uma folha manuscrita, a *Tesoura*, contra a dos rivais, o *Imparcial*. Assestaram-lhe os opositores bordoadas de mestria pelos inenarráveis solecismos. Valeu-se do recurso às gramáticas e aos dicionários, e assim se iniciou o moço limiano no infatigável processo da sua alfabetização.

Em 1874, era correspondente do jornal portuense *Actualidade*, onde se estreou como publicista; em 1875, publicou o primeiro folhetim no *Aurora de Lima*; em 1876, anunciou, editou e redigiu o *Enciclopédico*, onde publicou textos de diversa índole e alguns versos; aprendeu latim, alemão, francês, inglês, italiano e espanhol pelo *Método Ollendorff*; e, em 1879, entrou a colaborar com o *Eco de Lima*, passando, em Dezembro deste ano, a redactor do mesmo jornal.

Foi por 1880, inícios de Fevereiro — afirma —, que a febre pelo saber lhe cresceu mais ainda. Indistintamente percorreu as ciências, a filosofia e a literatura; compreendeu que a independência da filosofia e da ciência era falsa, que não há filosofia sem ciência ou ciência sem filosofia; até que, escrevendo, tirando notas e reflectindo, chegou, finalmente, à intuição da sua filosofia: «Dizem-me os meus apontamentos. No alto duma larga folha de papel encontro o seguinte: — *Escrito em Viana, estando minha família a banhos, aí pelas 8 horas da noite de 24 de Outubro de 1880. Pode dizer-se que nesse dia tinha eu formulado toda a minha filosofia. Foi na casa do largo do Jardim n.° 18.*» (1)

Quase analfabeto aos 13 anos, redactor de jornal aos 19, intuída a ideia unitária das suas concepções filosóficas aos 20, começou a redigir a *Filosofia da Existência* em princípios de Dezembro de 1880. No ano seguinte, sôfrego por ver as suas ideias divulgadas, traduziu para francês o segundo capítulo, «A Classificação das Ciências», e o terceiro, «A Existência», enviando-os (25 de Março de 1881) a Théodule Ribot para publicação na *Revue Philosophique*, segundo o próprio indica (2), a *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, fundada por Ribot em 1876 e por ele dirigida até 1916. Não recusou este o manuscrito, mas escreveu-lhe a 4 de Maio comunicando não poder publicá-lo de imediato por ter de atender a outros trabalhos. Impaciente, pediu a devolução. Decidiu-se a publicar no

(1) *FE*, p. XXX.
(2) Cf. *ibidem*, p. XXXI.

Eco de Lima o prospecto a participar a edição da *Filosofia Definitiva,* que acima referimos.

Explica Tarrozo a opção do título: substituiu-o «não por receio, porque não há filósofo algum que não tenha julgado a sua filosofia a definitiva, mas para evitar confusões com os positivistas, e intitulei-o portanto da maneira que está, dando à palavra *Existência* a sua significação filosófica, isto é, como — o conjunto de tudo o que existe, existiu e existirá» ([1]). Precaveu-se: a intenção era que o não tomassem por positivista, e neste sentido foi feliz a troca do título por *filosofia da existência,* de recorte mais referenciável à metafísica do que o de *filosofia definitiva,* expressão com que topou num texto de Littré, *La Science au point de vue Philosophique,* de que, em nota, cita a passagem: «"A filosofia definitiva ou positiva é aquela em que as concepções objectivas servem de bases ou princípios."» ([2]) A preferência pelo título anuncia valores contrários aos do positivismo, assim demonstrando-se que razão tiveram Antero e Cunha Seixas em considerá-lo no círculo dos antipositivistas portugueses.

Embora não tenhamos ainda esclarecido por que veio Seixas a declarar Tarrozo, em 1883, próximo do positivismo e mais longe da vernácula metafísica, ainda que esta, na *Filosofia da Existência,* se mostrasse já insípida para o juízo de Seixas, o que veremos a seguir, parece claro, pela vida de Tarrozo — ele arrancou--se por si às trevas da funda ignorância —, que este não reconheceria nem saberia aceitar mestre. É com orgulho que escreve: «Assim sem *mestres* nem *conselheiros* e sem nunca ter feito um *exame,* nem sequer de *instrução primária,* apresento à Crítica este livro, produto precoce das meditações fugazes, temerárias dum filósofo juvenil ou — com mais exacção ainda — do mais juvenil dos filósofos.» E não esquece, para sua própria satisfação: «Até agora o mais precoce de todos os filósofos fora Augusto Comte, que ainda assim ficou vencido por 4 anos.» ([3])

2. Uma metafísica probabilista

A dúvida sobre o antipositivismo de Domingos Tarrozo soçobra perante as suas constantes afirmações contra o positivismo. Isso é inteiramente verdade. Mas seria Tarrozo, em espírito, não na forma, um positivista? Subsistiria nele um positivismo tendencial, inconsciente? Valeria para ele a afirmação que no combate intelectual com o adversário se contraem deste os vícios de pensamento? Em

([1]) *Ibidem,* p. XXXI.
([2]) *Ibidem,* p. XXXI.
([3]) *Ibidem,* pp. XXXI-XXXII.

primeiro lugar, é notória a profundíssima atracção de Domingos Tarrozo pela experiência científica, pelo método de tipo positivo e para uma concepção de filosofia que se norteia pelas suas bases experimentais. Isto por si só também se encontra em Antero de Quental e Cunha Seixas, apostados em realizar a síntese do mecanicismo e do dinamismo, do necessitarismo e da liberdade, da natureza e do pensamento.

O que parece marcar a proximidade de Seixas a Tarrozo, no que à *Filosofia da Existência* respeita, é o reconhecimento daquele de que a razão de este não se submete à experiência, mas a si submete os dados da experiência. Seixas não se cansa de sublinhá-lo, mantendo aí a crucial opção que distingue os espiritualistas dos positivistas. Para a esfera norteadora da razão com os seus princípios nos obriga o reconhecimento de que a experiência não contém em si os princípios do saber, e Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz e Kant o afirmaram indelevelmente. Tarrozo sente-o quando se pronuncia sobre a questão da *força*, indicando-a, analogamente a Leibniz, como elemento de fronteira entre a física e a metafísica, uma passagem de terreno a horizonte, cujas razões não as pode dar a ciência, daí que venha a declarar que a força não é objecto da experiência científica, neste sentido não existindo para ela, mas uma construção do pensamento, uma categoria da metafísica.

O método a que Cunha Seixas, nos artigos que dedicou a Tarrozo, chama *misto* (¹) é o método do espiritualismo, que sai do conciliável dos princípios racionais com o devir da experiência e as conclusões experimentais: é o método da relação e síntese da razão com a experiência. A ele se manteve fiel a *Filosofia da Existência*, não, porém, no modo como Seixas entendia essa fidelidade, maculada pelos deslizes do juvenil Tarrozo para os primados da experiência, patentes sobretudo na elevação de conceitos estritamente físicos, como o de electricidade, à substância divina. Estes e outros pormenores, como a tentativa de tudo explicar, até os mais difíceis problemas teodiceicos, caminhando da experiência para o que não pode ser dado, colhido ou explicado nela e por ela, não deixaram de animar a crítica de Seixas na compreensão da filosofia de Tarrozo, um meio termo entre positivismo e espiritualismo metafísico. Por isso, indicava ao jovem que se libertasse das peias do primeiro, para o que o procurava ilustrar expondo-lhe os princípios básicos e os desenvolvimentos essenciais do pantiteísmo.

Tornou-se claro para Seixas, em 1883, que no pensador de Ponte de Lima acabara por vencer o seu positivismo tendencial: «Agora, isto é, tempos depois da publicação do livro *Filosofia da Existência*, o Sr. Tarrozo já pertence mais decidida-

(¹) Cf. J. M. da Cunha Seixas, *Ensaios de Crítica Filosófica ou Exposição do Estado Actual da Filosofia*, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883, p. 180.

mente aos arraiais da experiência, ou estes sejam os do positivismo ou não, o que pouco importa.» (1) Seixas assistiu, em Lisboa, a uma conferência (4 de Setembro de 1883) onde Tarrozo preleccionou sobre a *ideia nova*, da qual o próprio Seixas deu o resumo, tecendo-lhe a crítica, no *Comércio de Portugal*. Foi, por sinal, profundíssima em conhecimento, pois com mestria expôs Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer e Hartmann; da filosofia alemã transitou para a ciência e a filosofia francesa, nomeadamente Descartes e Comte, a este referindo-se depreciativamente, sobretudo à lei dos três estados, que disse não adoptar.

Mas o que é a *ideia nova*? Sustentava-se Tarrozo numa concepção de Filosofia da História segundo a qual há para cada época uma determinada perspectiva, que a define, um conjunto de tendências ou linhas de força estruturante, a que chama a *ideia nova*, não sendo a do século XIX senão o *experimentalismo*, de que também participa o positivismo. Parece assim que, repudiando o positivismo enquanto filosofia, não desdizia Tarrozo o que nele há de apreciável: a sua filiação no espírito do século. O próprio Cunha Seixas nunca negou esse reconhecimento, sempre no entanto recusou o postulado positivista da subordinação da razão à experiência e da generalização do método experimental a todo o saber.

Ora, a novidade de Tarrozo consistia naquela subordinação e nesta generalização, já que a verdade verificável apenas se encontra na experiência e nos factos, não possuindo a razão quaisquer verdades firmes e verificáveis, pelo que as ideias racionais são simplesmente hipotéticas, nenhuma verdade por elas se alcançando. Em consequência, deduzia Seixas que Tarrozo negava os valores sublimes do espiritualismo e pretendia destruir os axiomas da razão, fundamentos de todas as ciências. Replicava ao arrojado filósofo que «a experiência, só por si, nada dá definitivo», «não acha a verdade inconcussa», e «que qualquer conclusão, que se tire, envolve sempre um *princípio da razão*» (2).

A réplica é cartesiana, leibniziana ou kantiana, não importa, mas ia de acordo com a teoria do juízo do pantiteísmo, segundo a qual o acto judicativo é informado por princípios que não têm origem na experiência, mas que o conhecimento experimental necessita e revela na formulação das leis que atinge na sua investigação do real. Em face, Tarrozo nunca foi muito claro na explicação de como uma metafísica extraída das ciências, que na conferência em causa afirmava, mas que não está muito longe das tramitações da sua *Filosofia da Existência*, se liberta da corrosão do cepticismo, da queda no hipotetismo e de uma evolução do saber que, apagado o inatismo de Descartes, o transcendentalismo de Kant e o apriorismo metafísico do pantiteísmo, só poderia singrar no mar do probabilismo.

(1) *Ibidem*.
(2) Cf. *ibidem*, p. 190.

A conferência de 1883 apenas contradiz a *Filosofia da Existência* na esperança que houve Seixas de que o seu autor se aproximasse decisivamente dos princípios sãos do espiritualismo, pelo menos os pantiteístas. Em todas as suas linhas, tem Tarrozo presente uma metafísica de base factológica ou uma factologia das ciências de que pretende extrair uma metafísica, que não fosse discorde com o método experimental, subordinada ao ideal monista de uma evolução que transita de uma substância maximamente indeterminada para a diversidade: a matéria, os seres e o pensamento, que, por determinações sucessivas, regressariam à origem de onde derivaram.

O caminho a que se propôs Tarrozo não é isento da dificuldade imensa, senão impossível, de quem segue do fundado para o fundante. Remete-nos para uma *hodologia*, para um caminhar especulativo través, das periferias para o centro, assim arrostando com as consequências da obliquidade, e uma destas consequências viu-a bem Cunha Seixas quando lhe acusou a ausência de uma justificação gnosiológica dos princípios racionais que usa e que não são susceptíveis de virem pela experiência, tal o princípio de substância, que tanto enforma a sua noção de *divino* quanto as noções de *força*, de *evolução* e de *existência*.

Outra suprema consequência é esta: se os princípios racionais são hipotéticos, a metafísica e todos os outros saberes, ainda os positivos, não podem deixar de orientar-se senão para o coração do probabilismo, mas foi justamente o probabilismo que se confirmou nas páginas da *Filosofia da Existência*, e ainda por aqui não são estas contraditórias das teses sustentadas na conferência de 1883. Disse-o logo nas linhas iniciais que consagrou à noção de filosofia: «Nenhuma das ideias de certeza que julgamos possuir se impõe como universal e necessária. Logo todo o nosso saber e tudo aquilo que pensamos conhecer melhormente, aquilo de que julgamos ter uma maior certeza, tudo se dissolve em — CRENÇAS — e PROBABILIDADES.» [1]

3. A filosofia da evolução

Cremos que a intuição de 24 de Outubro de 1880, pela qual Tarrozo teria atingido o sentido unitário da sua filosofia, foi a do probabilismo. Probabilística é a sua explicação da origem da existência; probabilística é a sinuosa curva da evolução da matéria e dos seres; probabilística é a sua cosmogonia; como é probabilístico o regresso do derivado ao uno, do conhecimento humano soerguendo-se para cair na dúvida; e a filosofia, a «mais verdadeira de todas as filosofias será pois

[1] *FE*, p. 2.

aquela que, perfeitamente racional, resolver as dificuldades do desconhecido mais naturalmente e com um maior número das mais decisivas probabilidades» [1].

Aquilo que Cunha Seixas muitas vezes decifrou como contradição insanável em Tarrozo era ainda o resultado da tese do probabilismo. Tarrozo interpretou o racional disponível na concatenação dos resultados das ciências, determinou o que esse racional oferecia pelo critério da probabilidade decisiva, deduziu que se a ciência acerta nos factos, é porque possui um grau ontológico de apreciável certeza, que esta certeza enraíza na evolução da natureza, que a evolução, partindo de linhas probabilísticas que se perdem no inconsciente da matéria e da substância divina, chegou a fixar o seu devir causalístico, que este devir se compreende como necessidade, que, finalmente, marcada essa necessidade da evolução da existência, deveria esta determinar-se para um ponto ómega, que não poderia ser outro que o regresso ao ponto de partida, a uma conflagração da existência pelo mergulho na não-existência, precisamente o estado anterior à origem. É ainda no probabilismo que residem as razões do pessimismo que se espelha na filosofia da evolução do pensador limiano.

Como explica Domingos Tarrozo que a existência se houvesse dado? O haver-se dado é contemporâneo do «como» e do «porquê» do surgimento do cosmos do menos para o mais organizado, pelo que, neste aspecto, é numa cosmologia que reside para Tarrozo o núcleo da metafísica. A evolução do simples para o complexo, fixando as leis da matéria e da vida, gera por esse movimento o múltiplo do ser e funda o *dever ser*, daí a tendência do pensador para raciocinar que na ordem cósmica está o esteio dos princípios que à ciência e, mais geralmente, à cognição e à moral presidem; para determinar o paralelismo entre a classificação das ciências e a organização evolucionada do mundo; para olhar na distribuição que propõe dos saberes científicos o reflexo ontológico das seriações do ser no tempo e no espaço: «A inteligência humana, em marcha através dos séculos, subdividindo a ciência geral (cosmologia) em diversas ramificações não *criou*, não *inventou*, não *fez* espontaneamente nada por si mesma: — adaptou-se às prescrições que a natureza lhe impunha, aos quadros irrevogáveis que encontrou diante de si.» [2]

Estamos em face de um idealismo transcendental? Encontramo-nos com a incondicionalidade do *a priori* e da *ideia inata*? Negativo. Assistimos e assiste ao saber humano uma razão condicionada pela experiência, que da experiência abstrai e generaliza. Desnecessário ir mais além: esta filosofia procura instantemente adequar-se «à expressão inabalável das cousas» [3], quer arrancar o pensamento «às

(1) *Ibidem*, p. 7.
(2) *Ibidem*, p. 20.
(3) *Ibidem*, p. 21.

sempre instáveis controvérsias das criações ideais» [1], adequar-se à «constituição natural da matéria» [2]. Ao que chama a «"interpretação superior da evolução total da Existência"» — é o cerne do afã do filosofar — deve subir a filosofia, «partindo da experiência», pondo-se de «acordo com as verdades adquiridas por toda a ciência experimental» [3]. Esse é o contexto a que se acomoda a noção de filosofia de Tarrozo, que efectivamente deriva do que *é* (o ser dado na interpretação da ciência ou dessa interpretação deduzido) para o que *deve ser* (a síntese propriamente dita *filosófica*, transição do rosto fugaz do fenómeno para a lei que o domina, passagem da concatenação sistemática das ciências para o quadro da natureza que nela se exprime): «*A Filosofia é a ciência geral que partindo daquilo que é, atinge a concepção daquilo que foi e daquilo que deve ser, interpretando superiormente a evolução total da Existência.*» [4]

Que esta interpretação venha a reflectir aquele *dever ser* como necessidade — o que não pode deixar de verdadeiramente ser e de cumprir-se como o que deve assim ser e não de outro modo —, é o que verdadeiramente quer Domingos Tarrozo quando nos patenteia a sua *evolução total* como o longo caminho do ser ao ser derivado, não por causa racional, não por volitiva consciência do primeiro, mas por causa arracional e volição aconsciente. Que venha aquele *dever ser* a cobrar significação moral, eis o que também, no cenário cósmico, acontece, já que à visão do pensador acode a ideia de que as partículas que se separaram do ser devem cumprir a órbita fatal que a evolução lhes fixou: do progresso e da consciência a que foram atiradas para o retrocesso e a inconsciência a que serão confiadas.

A óptica de fundamentação gnosiológica de Tarrozo é empirista, mas porque o seu empirismo inflecte para a afirmativa de que a classificação das ciências — das matemáticas e química à sociologia — nada mais é do que a constatação dos quadros que a evolução fixou para a matéria e a vida, esse empirismo será, por intrínseca vocação, metafísico, largamente sustentado num monismo evolucionista, para o qual as leis da matéria e as leis do pensamento, saídas de comum origem, correm paralelamente. Mas para onde? Para a morte dos mundos. Para a combustão apocalíptica. Para o inconsciente.

Na explicação metafísica da evolução, Domingos Tarrozo recorre a uma noção de substância, o ser mais indeterminado possível, que lembra a absoluta potencialidade da primeira instância ontológica da dialéctica de Hegel; indistinta, amorfa ou sem qualificação, é esta substância assimilável pelas noções de «vácuo», de «nada», de «não-ser» e de «não-existência». O uno, inconceptível para si, pois

(1) *Ibidem.*
(2) *Ibidem*, p. 14.
(3) *Ibidem*, p. 9.
(4) *Ibidem*, p. 8.

que não é dele o atributo do pensamento ou a realidade da consciência, é, nas imediações do pessimismo de Schopenhauer e da filosofia de Hartmann, o inconsciente. Mostrará Tarrozo o aparecimento da consciência e dos plurais pelo subterfúgio de pensar na substância, «o *tudo-primitivo*» (1), a latência pura do todo, adrede lhe levando a noção de *força* e por esta libertando a substância da queda na passividade. É, pois, a noção de força, no significado forte do electrodinamismo, que serve Tarrozo na empresa de deslindar por que motivo a substância, não sendo acto e consciência puros, não é verdadeiramente passiva em seu estado, mas tendencialmente activa. O seu empirismo de base levou-o a procurar na física o qualitativo da força, que concluiu ser a electricidade, a qual, no conceito e na realidade, sem ser por analogia, é transferida para o terreno das explicações metafísicas, directamente se aplicando à substância primitiva. Reescreve, por isso, a passagem joanina do quarto Evangelho: «Ao princípio era a substância eléctrica e a substância eléctrica era por si mesma, e a substância eléctrica é o primeiro gerador do mundo.» (2)

Eis-nos no seio de um electrodinamismo metafísico que, se quer provar que da física à metafísica não há salto real, melhor quer estabelecer, já pela via do animismo, que a substância-eléctrica, apesar da constante afirmação da sua existência não-atributiva, contém em si um rasgo de volição, pese o ser incipiente, que é, ao mesmo tempo, princípio da matéria, da vida orgânica e do pensamento. Foi a incoação volitiva da substância, que não pode deixar de explicar-se a não ser pelo acidente, que produziu a distinção: operou o surgimento dos *preátomos*, expressão forjada por Tarrozo para as inumeráveis partículas que começaram a existência, que principiaram a condensação da matéria e subsistem na matéria organizada, incluindo a vital; começou a dramática evolução do cosmos e dos seres; deu início à consciência e gerou o pensamento. Como operou a substância? A justificação não é criacionista e mais próxima estará do emanatismo, quiçá do panteísmo. O primeiro acontecimento segue os trâmites do acidentalismo, de que o probabilismo é, afinal, a explicação racionalizada. Admite Tarrozo uma aspiração inconsciente da substância de passar do pensamento *em potência* ao pensamento *em acto*, como que uma volição dormitativa que, «na eterna noite do seu ser» (3), tudo podendo querer, desse tudo, por eleição ignorada entre infinitos possíveis, desejou a existência, que, assim, fatalmente emergiu do *não-ser*. Dúbia e confusa aspiração da substância: a *distinguir-se*, a *separar-se* de si, a *reagir* sobre si (4).

(1) *Ibidem*, p. 32.
(2) *Ibidem*, p. 37.
(3) *Ibidem*, 63.
(4) Cf. *ibidem*, pp. 63-64.

O movimento que impede Tarrozo para aprovar na substância a consciência tem a sua génese no reconhecimento de que pensar exige a dualidade do sujeito e do objecto ou do eu e do não-eu. Este esquema gnosiológico, transposto para a substância, obriga-o a considerar que alguma coisa teria de existir além da substância: não poderia esta pensar-se na imensidade indistinta — «visto que não tinha de quê nem em quê» (1) — pelo que, já no registo das leituras teodiceicas, esta substância, pensamento em potência, Deus, só se libertaria da virtualidade da força por mediação do que pluralmente dele se distingue, despertando, então, como pensamento activo e emergindo no conhecimento de si e dos seres.

O desiderato inconsciente de Deus é a existência. Mas esse desiderato não é o do amor. Há uma voluptuosidade de violência nessa separação, marcada que é pela dor. Primitivamente inconsciente era o sofrimento no *preátomo.* E quando a consciência surgiu, veio transfigurada no transe do sofrimento. Se este sofrer dos plurais não torna descabido que a alma humana queira Deus, que o pensamento, «qualitativamente igual, perfeitamente igual, à Substância-Pensamento que deu origem a tudo» (2), aspire à unidade de que foi, sem opção, transviado; se este nascer imediato no sofrimento explica o mal no mundo e se associa a uma ontologia do mal, embora remível pelo retorno, em acentuações que fazem lembrar a futura filosofia restauracionista de Sampaio Bruno; se esta aflição universal das existências rasga de par em par as portas a um desejo cósmico de Deus, presente na inconsciência da matéria, actuante na consciência do ser humano e sugere o registo de uma saudade pré-natal de sentido muito remoto; nada disso minimiza o facto de a *criação* — chamemo-lo assim, com as referidas reservas — ser, na origem, um acto de violência, como que para o prazer do Deus inconsciente tentando ser, transformando-se, evoluindo para a consciência. Eis o cenário das origens: o *preátomo,* comprimido, foi «reduzido por uma grande força a uma condensação violenta» e «encontrou-se desde todo o princípio constrangido numa situação forçada, anormal, aflitiva quase». Ele foi «Criado por uma necessidade e para bem da Substância-Pensamento que, para tornar-se superior a si mesma, descarregou fatalmente sobre ele o mal de uma situação quase eterna [...]. sofria», «E assim o sofrimento, a lúgubre palavra do pessimismo surgiu logo indelevelmente escrita com o acordar das primeiras auroras da natureza» (3).

Tarrozo, por força de elevar-se do sensível ao inteligível, por tomar naquele o eixo das incursões nos terrenos do segundo, dá-nos um Deus envolvido pela sensualidade: a sua aspiração a si é inconsciente, mas há nessa aspiração um sig-

(1) *Ibidem,* p. 59.
(2) *Ibidem,* p. 47.
(3) *Ibidem,* p. 39.

nificado de voracidade que não trai as palavras do próprio Tarrozo sobre a condensação violenta com que os plurais começaram. Decididamente, este Deus não gera do amor, gera do próprio benefício a si presente. Não será também o amor divino o imponderável de uma graça que nos guia ao seu seio dadivoso. Tarrozo não conhece a dádiva. Desconhece também a salvação de um Deus operando nos caminhos. Como se salvam? Como se resgatam as almas? Há nelas, como no *preátomo*, um *querer cego*, uma *imortal aspiração*, uma *vontade de ferro*, tão eterna, tão irrevogável, que as constrange — ainda a opção sem remissão — a evoluir para a fusão final, para a indistinção da substância ([1]). É o que chama a luta geral da existência pela não-existência ([2]). Tudo será, no fim, o inconsciente ([3]). O fecho fatal.

Defendeu-se Tarrozo de não ser a sua filosofia um panteísmo. Sustentou que entre Deus e a matéria fazia perfeita distinção, o que não deixa de ser verdade, embora não seja essa distinção o bastante, porquanto a questão do panteísmo é reintroduzida pelo monismo. Finalizemos com as palavras daquele que, um dia, sonhou ser seu mestre: «O sr. Tarrozo não é seguidor da pluralidade, porque segue a teoria da *força una*. [...] O que temos dito funda-se na suposição de que o sr. Tarrozo seja panteísta. A sua teodiceia não está exposta com tantos desenvolvimentos, que não possamos ter dúvidas a tal respeito. [...] Será, porém, *panenteísta* o sr. Tarrozo? [...] É possível. [...] Krause exibiu o *panenteísmo*: *tudo é em Deus*. [...] O sr. Tarrozo não nos diz o nome, apropriado à sua teodiceia. Se por um lado parece panteísta, por outro parece panenteísta. Os leitores julguem, pois, com sua leitura, se poderão resolver o ponto.» ([4])

OBRAS:

A Forma de Votar: Estudo e Projecto de Reforma das Operações Eleitorais, Lisboa, Antiga Casa Bertrand, 1898.

A Geração Nova, Lisboa, António Maria Pereira, 1897.

A Poesia Filosófica: Poemas Modernos: com um Programa sobre a Renovação Científica das Literaturas e um Excerto da Poesia Nova, Ponte de Lima, Biblioteca do Norte, 1883.

Beatriz a Ruça: Episódios de Província, Ponte de Lima, Tipografia Limarense, 1886.

Filosofia da Existência: Esboço Sintético de uma Filosofia Nova, s. l. [Ponte de Lima], Biblioteca do Norte — Editora, 1881.

([1]) *Ibidem*, p. 39.
([2]) Cf. *ibidem*, p. 42.
([3]) Cf. *ibidem*, p. 47.
([4]) J. M. da Cunha Seixas, *Ensaios de Crítica Filosófica*, *op. cit.*, pp. 164-165.

O Monopólio da Ciência Oficial: Discussão de um Problema Político, s. l., Bibliotheca Moderna, 1888.

BIBLIOGRAFIA:

A. Lopes de Oliveira, «Sentido Filosófico na Vida e Obra de Domingos Tarrozo: Será ele o Precursor do Existencialismo?», in *Filosofia*, 7 (1960), pp. 165-178.

António Braz Teixeira, «Nota sobre a *Filosofia da Existência* de Domingos Tarrozo», in *Espiral*, 8-9 (1965), pp. 105-109.

Delfim Santos, «Domingos Tarrozo», in *O Pensamento Filosófico em Portugal*, Lisboa, 1946, pp. 269-270.

E. Sarmento, «Domingos Tarrozo», in *Almanaque de Ponte de Lima*, 6 (1924), pp. 19-22.

J. M. da Cunha Seixas, «A *Filosofia da Existência* pelo sr. Domingos Tarrozo», in *Ensaios de Crítica Filosófica ou Exposição do Estado Actual da Filosofia*, Lisboa, Tipografia da Biblioteca Universal, 1883, pp. 71-192.

M. A. Sá do Rio, «Domingos Tarrozo: Itinerário Filosófico: 1860 — Ponte de Lima, 1933 — Viana do Castelo», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 34 (1978), pp. 339-358.

Nadja de Couto Valle, *Domingos Tarrozo: Tentativa de Conciliação da Metafísica com a Ciência no Século XIX*, Tese de doutoramento em Filosofia, Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, 1994 [texto policopiado].

Oliveira Martins, «*Filosofia da Existência: Esboço Sintético de uma Filosofia Nova*, por Domingos Tarrozo», in *Literatura e Filosofia*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1955, pp. 223-231.

Pinharanda Gomes, «Domingos Tarrozo: Teórico da Língua Portuguesa», in *Democracia e Liberdade*, 25 (1982), pp. 101-121.

Capítulo Seis

Oliveira Martins: as aventuras da História

Pedro Calafate

1. A vida e a obra

Ao lado de Antero de Quental, Oliveira Martins foi, no plano do pensamento filosófico, das mais relevantes figuras da Geração de 1870, tendo legado uma obra vastíssima onde se nota a confluência de uma multiplicidade de sistemas e tendências, embora sobre o pano de fundo de um conjunto de princípios a que sempre permaneceu fiel e que adiante explicitaremos.

Escreveu Eduardo Lourenço que Oliveira Martins foi, de entre os pensadores portugueses, o que melhor nos compreendeu, e, antes dele, escrevera António Sérgio que nunca tantas faces da natureza humana terão convergido na alma de um só português, sendo da riqueza dessa vivência que resulta o modo inexcedível como nos fez sentir as antíteses, os mistérios, as mil complicações do mundo e da vida.

Não foi um filósofo na mais pura acepção da palavra, pois não nos ofereceu um horizonte teorético delineado em forma de sistema. Não foi tão-pouco um romancista, pois o seu estilo moveu-se na expressão das grandes ideias, sendo avesso à análise, reduzindo o movimento à sua expressão mais abstracta e simbólica.

Foi acima de tudo um homem que procurou compreender o mundo e a vida, ou, como ele próprio dizia, «compreender-se a si e ao mundo onde existe», fora da perspectiva dos escolhidos e dos réprobos, fora do espírito de sistema ou do sectarismo partidário, a respeito do qual considerava que «ninguém na Europa nos iguala a nós, peninsulares».

Joaquim Pedro de Oliveira Martins nasceu em Lisboa, a 30 de Abril de 1845. Filho de um funcionário público, logo aos doze anos se viu órfão de pai, razão por que foi obrigado a suspender os estudos para sustentar a família, empregando-se numa casa comercial, onde trabalhou durante dez anos, até 1870.

A partir daí a sua vida profissional foi bastante atribulada, tendo chegado a exercer o cargo de administrador das minas de Santa Eufémia, na serra Morena, província de Córdova, onde aprendeu a amar a Espanha, aspecto que mais tarde viria a traduzir de forma sublime na sua *História da Civilização Ibérica.*

Antes de partir para Santa Eufémia, em 1870, foi admitido no Cenáculo, ao lado de Antero de Quental e de José Fontana, tendo então fundado o jornal *A República,* de curta duração.

Santa Eufémia, onde permaneceu até 1873, representou na sua vida um período de intenso labor intelectual, pois foi nessa altura que publicou *Os Lusíadas — Ensaio sobre Camões e a sua Obra* (1872), a *Teoria do Socialismo* (1872) e *Portugal e o Socialismo* (1872), mantendo ainda colaboração dispersa em jornais como *República Federal, Democracia,* e *Pensamento Social.*

Dando mostra de inegável plasticidade técnica e profissional assumiu, em 1873, o cargo de responsável pela construção da linha de comboio entre o Porto e a Póvoa de Varzim. Passou então a residir no Porto, gozando já de uma situação financeira confortável. Foi então que fundou a *Revista Ocidental* (1875) e redigiu o *Helenismo e a Civilização Cristã* (1878) e o importante opúsculo sobre *As Eleições* (1878).

No ano seguinte, após uma frustrada tentativa para ser eleito deputado, entregou-se ao projecto da constituição de uma vasta Biblioteca das Ciências Sociais, iniciada com a publicação da *História da Civilização Ibérica* e da *História de Portugal,* ambas em 1879. Em 1880, no tempo que lhe sobrava, redigiu e fez publicar *O Brasil e as Colónias* (1880) e os *Elementos de Antropologia* (1880). Continuando a juntar as sucessivas peças daquele grandioso projecto, trouxe a público o *Portugal Contemporâneo* (1881), *Raças Humanas e Civilização Primitiva* (1881) e *Sistema de Mitos Religiosos* (1881).

Entretanto, do ponto de vista profissional, não era já apenas a administração da linha da Póvoa que o ocupava, pois em 1880 foi nomeado presidente da Sociedade de Geografia Comercial do Porto, onde recrutou boa parte dos membros com que fundou o movimento Vida Nova.

Mesmo assim, as edições sucediam-se: *Quadro das Instituições Primitivas* (1883), *Regime das Riquezas* (1883), *Taboas de Cronologia* (1884).

Oliveira Martins tornara-se entretanto uma personalidade prestigiada, e no ano de 1884 assume a direcção da Escola e Museu Industrial e Comercial do Porto, quando já era membro da Comissão Reguladora dos Trabalhos dos Operários.

O ano de 1885 seria verdadeiramente decisivo: não só publicou a *História da República Romana* como entrou na vida política activa, ao lado de Anselmo Braamcamp. A fim de enquadrar a sua vida política, fundou o movimento Vida Nova e redigiu o seu catecismo na obra *Política e Economia Nacional* (1885) tendo nesse mesmo ano fundado o jornal *A Província.*

Em 1888 trocou o Porto por Lisboa onde assumiu a direcção da Companhia dos Tabacos. Não se distraiu, porém, pois publicou o primeiro volume do *Portugal nos Mares* (1889) e iniciou a redacção dos *Filhos de D. João I* (obra publicada em 1891), o mesmo ano em que surgiu o *Portugal em África* e a reedição do seu anterior livro sobre Camões, agora com o título *Camões, os Lusíadas e a Renascença em Portugal.*

Em 1892 vemo-lo ministro da Fazenda, cargo que ocupou durante quatro meses, findos os quais fez uma viagem a Inglaterra, país que detestou, como mostrou na obra *A Inglaterra de Hoje* (1892). No ano seguinte publicou a *Vida de Nun'Álvares* e, já doente, ditou a sua esposa as páginas de *O Príncipe Perfeito,* publicado postumamente em 1896 tal como as *Cartas Peninsulares* (1895).

Em 24 de Agosto de 1894 morreu, «sem saudades do mundo», como disse.

2. O pensamento

Um dos domínios mais marcantes do seu pensamento é o que se refere à relação entre a história e a filosofia da história.

Neste como noutros domínios, podemos desde já antever que a globalidade dos seus escritos se insere no contexto do grande debate oitocentista entre o cientismo e a metafísica.

De facto, tal como sucedera com o seu amigo Antero de Quental, Martins não se quedou na exclusividade de nenhum dos pólos do problema: o conhecimento científico possuía sem dúvida um valor gnosiológico bem definido, mas não dispensava o estatuto radical dos princípios metafísicos, assumidos como postulados da razão, nem dispensava, por outro lado, essa esfera mais nebulosa da existência humana, onde se situam os mistérios, as paixões e as crenças.

Em nome desta antropologia de sentido amplo, recusava o dogma positivista do estado positivo e da ciência como definindo a única esfera possível para o conhecimento válido e verdadeiro.

Esta era a razão pela qual o conhecimento histórico implicava um desdobramento em três níveis distintos, correspondendo a outros tantos processos de análise, aspecto em que muito se aproximou do que mais tarde viria a ser considerada a teoria dos três tempos históricos, formulada por Fernand Braudel e desenvolvida pela historiografia francesa dos Annalles.

De facto, a história, como disciplina que alberga o conhecimento do passado das sociedades humanas, obriga à consideração de um primeiro nível de análise, situado na esfera do «acontecimento». É a história dos actos individuais, considerados na sua imediatez, onde se cruzam os interesses, as paixões e as exaltações

sublimes, e onde muitas vezes o acaso impera, obrigando os factos a divergirem da norma.

Há depois um segundo plano, o da ciência nomotética das sociedades, pois fora uma das grandes conquistas do seu tempo a ideia de que a sociedade é um organismo, submetido a leis estáveis cujo conhecimento se impõe. Este será então o plano da consideração científica da história como conhecimento.

Finalmente, depara-se-nos um terceiro nível, que explorou em linguagem romântica, o plano do ideal, da corrente íntima da história, onde se situa a alma dos povos e o génio profundo das nações, um plano que supera a pura consideração científica da sociologia ou da história e que nos remete para um enquadramento a que chamou «metafísico».

O primeiro plano, onde se situa a multidão de acontecimentos, de actos individuais, o cruzamento de séries causais, determinando, tantas vezes, o império do acaso que reduz a possibilidade da previsão e do determinismo, que impede que consideremos a sociedade como uma dialéctica ou como um silogismo onde o progresso se daria numa rigidez que considera impossível é, por assim dizer, o plano mais artístico ou teatral da história. É o plano onde o historiador se comporta como o artista, cujas armas são sobretudo a intuição e o sentimento, porventura o plano em que mais se distinguiu, e ao qual corresponde a sua *História de Portugal* e o *Portugal Contemporâneo.*

Paixões, interesses, deslumbramentos sublimes, fraquezas abjectas, onde o critério moral da reprovação e do aplauso assumem toda a sua legitimidade, onde a história se converte num tribunal e é escrita como um drama e, ao mesmo tempo, «com aquele estilo que traduza a animação própria das coisas vivas», o único capaz de captar a guerra das paixões e dos interesses.

Essa era a história do «homem real», que, muito platonicamente, distinguia do homem ideal. De facto, a chave, a raiz do progresso absoluto, no qual durante parte importante da sua vida acreditou, residia na aproximação crescente entre o homem real e o homem ideal, diríamos, uma idealização ou uma espiritualização crescente da história, em que os factos se aproximariam das normas e dos valores supremos do espírito, tais como os da liberdade e da justiça.

Todo o drama da história se situava nessa distância que tão bem soube explorar com os seus dotes de artista intuitivo e sentimental, e todo o seu pensamento sobre a finalidade da história, sobre o sentido e o rumo dos tempos apontava para essa necessária coincidência ou identificação, na qual, mais tarde, já perto do fim da vida, veio a descrer amargamente.

A este respeito, a sua vida foi a vida de um conflito entre essa crença e essa dúvida, pois, mesmo nos momentos de acção mais confiante, dizia-se atormentado pela dúvida de que a humanidade guardasse em si a «força» bastante para

realizar os ideais da justiça e da liberdade: «essa dúvida é o tormento do nosso tempo!».

Foi no jogo entre esta distância que escreveu boa parte das suas obras. A *História de Portugal* é a história dos factos e acontecimentos do homem real, já a *História da Civilização Ibérica* é a história do plano ideal, a que também chamou metafísico, da história, e foi também à luz deste drama que encarou a história do seu tempo, ao fazer, no *Portugal Contemporâneo*, o processo do liberalismo: 1820 fora uma «ideia»; 1834 fora «uma ideia e um interesse». Mas, chegados à Regeneração e ao Fontismo, temos um interesse somente, no qual, perdido o suporte ideal que agiganta os homens, sobrava tão-só o espectáculo da mesquinhez e dos interesses particulares.

Para lá deste primeiro nível de consideração da história como conhecimento, situava-se o segundo nível a que nos referimos acima, ou seja, a ciência dos organismos sociais.

Para Oliveira Martins, só a sociedade permitia a realização do indivíduo como ser moral e livre, por isso, o naturalismo de feição rousseauniana ou o individualismo do *self governement* eram quimeras donde resultavam a desorientação e os mitos jacobinos do seu tempo. Importava, por isso, abordar a vida da sociedade também como um ser orgânico, onde os actos individuais perdem a sua anterior importância e se fundem no sistema geral de princípios e leis que os determinam.

Agora, o historiador abandona os processos da intuição artística e distancia-se da sensibilidade dramática, a fim de se transformar no sociólogo, modificando os processos de análise, porquanto a noção de organismo representa a ideia de um ser superior que se não esgota na soma das suas partes. Por isso, também, os actos individuais não valem agora senão como elementos de um todo superior, apagando-se então o critério moral de reprovação ou aprovação, pois, a este novo nível, «que sejam humanamente bons ou maus importa nada, porque só nos cumpre atender ao destino que os determina e a moral é um critério incompetente para a esfera ou categoria colectiva de que se trata» ([1]).

Importa pois que o historiador abandone a perspectiva romanceada que dele fez um «Rembrandt da escrita», colocando em relevo o sistema de relações entre a sociologia e a história. A história será uma fonte de informação da sociologia, sendo nela que o sociólogo esculpe o modelo da sua disciplina. A história estaria para as ciências sociais e para a sociologia como as ciências físico-químicas estariam para as ciências da vida. A política, a economia, o direito, a sociologia teriam a história como base objectiva, pois «a razão conclui, a história analisa» ([2]).

([1]) Oliveira Martins, *História de Portugal*, tomo I, Lisboa, 1901, pp. 11.

([2]) Oliveira Martins, «Os Povos Peninsulares e a Civilização Moderna», in *Política e História*, vol. II, Lisboa, 1957, p. 36.

O problema parece bem colocado, mas, na prática, Oliveira Martins dificilmente escapou à tendência para inverter aquela relação: na maior parte das vezes a razão já tinha concluído antes de o historiador analisar e, por isso, a análise tendia a apresentar-se como a confirmação desejada de princípios formulados com critério abstracto.

Em todo o caso, no seu pensamento, as ciências sociais possuíam uma legitimidade espistemológica específica, permitindo afastar as concepções dos que viam na sucessão dos acontecimentos um caminhar desordenado, «sem lei por onde se guie». Todavia, não legitimavam a tese dos que viam no processo histórico a dedução monolítica das fases do espírito, à maneira de Hegel, fazendo das leis que presidem ao espírito as mesmas que presidem ao desenrolar da realidade histórica. Vejamos, a propósito, as suas palavras: «No momento, porém, em que aplicando à história os processos científicos, a observação e o método, e abandonando as observações que só noutra esfera têm lugar, procurarmos indagar se existe ou não um sistema de leis invariáveis e constantes, seja qual for a soma de circunstâncias fortuitas que dêem individualidade própria a cada exemplo, teremos de reconhecer a existência de tais leis com o carácter indispensável de necessidade e constância.» (1)

Para se saber em que consistem essas leis é fundamental a leitura da sua «Introdução» ao *Helenismo e a Civilização Cristã*, o texto onde mais detidamente expõe as grandes linhas do seu pensamento filosófico, nomeadamente no que concerne à relação entre a ciência e a metafísica. De facto, para o autor, as leis que regem o organismo social possuem um carácter de complexidade crescente que se acentua à medida que a «massa de espírito consciente» reage com cada vez maior intensidade à «fatalidade natural».

Aqui se revela já a sua adesão ao pensamento de Eduard von Hartamann, melhor afirmado mais tarde no seu estudo sobre *As Eleições*.

Apoiado em Hartmann, Oliveira Martins sustentou que a ciência positiva da história «acabará no momento em que a revelação do espírito consciente for suficiente para se impor na sua liberdade, não só como pensamento, senão como acção positiva, aos elementos naturais inconscientes. Nesse momento, a ciência da história como que se extingue para a actualidade, porque os acontecimentos sociais traduzem, até certo ponto, as deduções da lógica» (2).

Concepção finalista e teleológica da história, marcando e exaltando, como em Hartmann, a emergência da consciência e da liberdade sobre os elementos natu-

---

(1) «Introdução» a *O Helenismo e a Civilização Cristã*, publicado por Guilherme de Oliveira Martins, *in* J. P. Oliveira Martins, Lisboa, IN-CM, p. 23.

(2) «Introdução» a *O Helenismo*..., cit., p. 25.

rais inconscientes, onde a força e o fatalismo imperam. Este foi, aliás, um dos traços fundamentais do seu pensamento que o acompanhou sempre ao longo das suas vicissitudes intelectuais, ou seja, a tese de que a natureza é cega e amoral, de que o naturalismo setecentista era uma aberração, de que só a sociedade, entendida naquela marcha progressiva, era produtora de moralidade e de cultura. A sua concepção moral do mundo implicava o triunfo do espírito sobre a natureza, não só como pensamento mas também como acção positiva.

Como é sabido, aqui residia, apesar de tudo, o germe da sua descrença, pois a esta fase mais optimista suceder-se-á uma fase final de descrença na tradução em acção positiva desse triunfo da consciência e da liberdade, acabando por se refugiar na arte, inspirado em Schopenhauer, e engrossando o rol dos indiferentes.

Em todo o caso, neste final dos anos setenta em que escreveu a «Introdução» a *O Helenismo...*, defendia a existência de uma ciência que estuda as leis que regem o movimento dos povos, atinente aos motivos que os impelem a agir, sejam eles de ordem biológica, económica, moral ou religiosa. Atendendo, por seu turno, à variedade desses motivos e à complexidade específica da pessoa humana, a sociologia era também a mais complexa de todas as ciências.

Todavia, reconhecendo embora o poder da sociedade, entendida como organismo natural, sobre os indivíduos, nem por isso os dilui nela. A sociedade, naturalmente considerada, é cega, pois não cria valores, fornecendo apenas as condições para a sua propagação e desdobramento. As instituições sociais não são o fruto do jogo cego de forças exteriores, mas o resultado da objectivação da consciência humana, são a tradução concreta de tendências individuais que, ao acederem à consciência, se comunicam e se socializam. As instituições sociais são, assim, uma síntese moral das consciências individuais: «Família, propriedade, justiça, esses instintos sociais que, idealizados, se tornam instituições [...] quando a cristalização das formações inconscientes origina e permite a individualização do pensamento.» (1)

A sociedade é, pois, uma exigência da consciência humana, um produto da sua actividade e, por isso, ela exprime não apenas uma ordem natural e orgânica mas também e sobretudo uma ordem ideal, uma harmonia existente na consciência, conducente à liberdade e à igualdade, como destino de uma evolução não estritamente naturalista, e cuja forma política final Oliveira Martins acreditou ser a do socialismo.

O seu organicismo social, que conciliava o biologismo de Spencer com o romantismo alemão, forneceu-lhe, por sua vez, um dos temas mais sublinhados nos seus trabalhos históricos, até pelo poder emotivo e literário de que se revestiu: o

(1) *Quadro de Instituições Primitivas*, 4.ª edição, Lisboa, 1929, p. 244.

conflito entre a acção dos factores naturais e a reacção dos factores subjectivos que o levava a explorar as acções heróicas dos indivíduos.

Os múltiplos encontros entre estes factores constituíam, de forma privilegiada, a parte dramática da história e, assim, inspirado em Carlyle, teceu, em imagens sugestivas, o encontro entre «a energia excepcional do pensamento subjectivo» e «o majestoso sistema do organismo social», de que emergiam os seus múltiplos heróis, bem como o fundamental conceito de liberdade.

A liberdade, como tantas vezes disse Oliveira Martins, não é um meio, é um fim a que se aspira quando o indivíduo, liberto das suas tendências egoístas, ascende, pela elevação da vida espiritual, ao mais alto grau do espírito. Consistia, pois, numa espécie de ascese laicizada.

Por isso, «a manifestação do espírito consciente, na sua plenitude, é o princípio do mundo e a finalidade da história», concepção que exprimia, ao mesmo tempo, as limitações inerentes ao conhecimento estritamente científico da sociedade e da sua história.

Por isso também, «a ideia científica da história acaba onde começa o pensamento da sua finalidade», porque a ciência não contém nem pode conter a causa final da história, da mesma forma que o conteúdo não pode exceder o continente, nem a ciência pode exceder ou abarcar toda a filosofia, como pretendiam os positivistas do seu tempo.

A ideia de finalidade era a pedra de toque de toda a construção metafísica no plano da história. A história possuía uma razão de ser; simplesmente, nem essa razão era meta-histórica, como na filosofia cristã da história, nem a sua finalidade transcendia a Humanidade. Sublinhando as virtudes do imanentismo, recorria à expressiva noção de «modo de ser do mundo», designando-a como a grande, sólida e mais decisiva conquista intelectual do século XIX. Por ela, a Humanidade afirmava-se como objecto da sua própria existência, erguendo-se o homem ao estatuto de norma absoluta. Aí residia o *nosce te ipsum* elevado às proporções de «suprema lei metafísica»: «Apropriar-se, reconhecendo-as como fruto de nós mesmos, as criações divinas, poéticas, heróicas da história, conduz necessariamente à doutrina da imanência, dentro do homem, de todos os sentimentos e ideias que são a norma da nossa existência.» (1)

A Humanidade define assim um movimento, um processo, capaz de legitimar uma noção metafísica de progresso, expressa na ideia fundamental de evolução. Pela evolução o homem afirma-se como um ser moral e livre, razão por que essa mesma lei da evolução, como universal e exacta, se encontra no espírito, onde a liberdade e a necessidade se identificam.

(1) *Teoria do Socialismo*, Lisboa, 1974, p. 3.

Queria isto dizer que o conceito de evolução não se encerrava numa noção estritamente naturalista ou mecânica. O platonismo constituía uma necessidade vital do seu modo de pensar e daí à sua posterior adesão ao hegelianismo a distância não era muito grande. De facto, no horizonte teórico que foi o seu, julgamos que Oliveira Martins nunca abandonou a ideia de que a verdade não consiste «no aspecto material das coisas», mas sim na sua substância, «aquilo a que se chama o Ideal» [1].

Por isso, também, como afirmou na sua *História de Portugal*, o homem real é uma imagem tosca do homem ideal, imagem que vive no nosso mundo inconsciente, determinando que, em última análise, todas as acções dos homens, «maculadas de defeitos e vícios, obedeçam a um sistema de leis idealmente sublimes».

Somos chegados a um aspecto crucial do seu pensamento que nos permite compreender que o autor da *História de Portugal*, onde condena até à abjecção tantos episódios da nossa história, seja também o autor da *História da Civilização Ibérica*, onde os nossos actos, anteriormente condenados, surgem agora sublimados num quadro ideal, deixando transparecer um entusiasmo optimista que contrasta com o negativismo anterior. Se nenhum intelectual propagou com tanta mestria a ideia de decadência nacional, nenhum outro terá igualmente sublinhado de forma tão marcante o carácter de sublimidade e de grandeza que a nossa história apresentava, num discurso onde o «génio ibérico» e o conceito romântico de «alma dos povos» ganha pleno sentido, ainda para mais explorado com inegáveis dotes literários.

Entre cada uma dessas obras mediava uma distância idêntica à que separava o ideal do sensível, tantas vezes referido, no seu pensamento, ao mito cristão da encarnação.

Regressando, no entanto, ao tema central da evolução, que o seu amigo Antero de Quental dissera ser a ideia central do século XIX, Oliveira Martins não a encerrou, como já dissemos, num quadro estritamente naturalista. Como escreveu, nos *Elementos de Antropologia*, a ciência natural confirma e impõe a tese de uma evolução objectiva, mas não sendo o homem apenas um ser natural, a dimensão naturalista do conceito apenas poderia explicar os mecanismos de passagem do simples ao complexo, do homogéneo ao heterogéneo, do menos ao mais perfeito, não explicando a aspiração do homem para o bem nem a marcha gradual da Humanidade rumo a um aperfeiçoamento espiritual. Haveria, pois, que concluir que «o reino científico da fatalidade» ficava abrangido pelo «reino espiritual da liberdade».

[1] *Camões, Os Lusíadas e a Renascença em Portugal*, Porto, 1891, p. 1.

Esta tendência metafísica do seu pensamento vinha-se já afirmando desde as suas primeiras obras, sobretudo desde a *Teoria do Socialismo*, onde claramente se descortina a presença de um teleologismo ético, estimulado pelas suas leituras de Proudhon: «à liberdade moral importa o conhecimento de uma norma universal existente na consciência humana [...]. Essa norma chama-se Justiça» ([1]).

Como facto da consciência, a justiça era, para Oliveira Martins, a própria definição do homem, a razão suficiente e a causa final da sua existência, e não devemos esquecer que a influência de Proudhon foi marcante em muitos vultos da geração de 1870, desde Eça de Queirós a Antero de Quental. Em Proudhon bebera Oliveira Martins ideias tão fundamentais como a da autonomia absoluta da consciência humana, a da liberdade como agente organizador da sociedade, a do trabalho como base do valor, a da necessária harmonia entre a economia e a política.

Assim, nesta fase da *Teoria do Socialismo* e do *Portugal e o Socialismo*, a evolução mais não era do que o progresso da justiça, e, esta, a consciência objectivada, projectada na vida colectiva, tornando possível as sociedades e a história.

A norma fundamental da vida social reside, pois, na interioridade da consciência humana, e, por isso, inspirado também pela noção kantiana de consciência individual, proclamará que a filosofia de Proudhon «é o kantismo compreendido à luz da ciência».

Nesta fase do seu pensamento, o autor opunha-se ao transcendentalismo hegeliano e à concepção abstracta do absoluto existindo idealmente fora da consciência humana, pois, «admitida a realidade de uma norma moral que exista fora do homem, a individualidade fatalmente desaparece, ou dentro da igreja como na teocracia cristã, ou dentro do estado, como nos sistemas panteístas ou idealistas de além-Reno» ([2]). De facto, Hegel concebia uma substância exterior ao indivíduo, o que o conduziu à defesa de um socialismo autoritário, que nesta fase Oliveira Martins parece relutante em aceitar.

Todavia, poucos anos depois, já era diversa a realidade do seu pensamento, pois o seu percurso será marcado por uma progressiva aproximação a Hegel, sobretudo depois da redacção de *O Helenismo e a Civilização Cristã*.

Esta aproximação a Hegel determinará o enfraquecimento da noção kantiana de consciência individual e o fortalecimento da concepção transcendente do Estado e da vontade nacional, desembocando na defesa de um socialismo autoritário. Anteriormente, fora levado a defender que a sociedade era uma federação de indivíduos, deixando-se seduzir pelo socialismo de feição federativa como o de

([1]) *Teoria do Socialismo, op. cit.*, p. 5.
([2]) *Teoria do Socialismo, op. cit.*, p. 81.

Proudhon. Agora, a concepção transcendente do Estado, como expressão da onticidade social, não se compadecia com uma visão da sociedade como somatório de órgãos heterogéneos. O Estado, como defendeu no seu importante artigo intitulado *As Eleições*, era a expressão de uma vontade colectiva que supera a consciência individual.

É o hegelianismo que lhe fornece também os elementos teóricos para equacionar de novo o conceito de progresso e para ver na história uma revelação, embora não monolítica, das fases do espírito, definindo um linearismo universal com expressão óbvia ao nível do seu pensamento antropológico.

A noção de evolução ou de progresso era claramente sobredeterminada por uma causalidade final, dependente, por sua vez, do postular de um princípio vital, no qual desempenhava papel de relevo a noção leibniziana de força, instauradora de um dinamismo susbtancial. Aquela ideia constituía um fundamento metafísico radical do conceito martiniano de evolução.

Ao nível do seu pensamento antropológico, a conjugação destes dois planos teóricos viria a traduzir-se numa noção de «marcha da humanidade» à luz de um evolucionismo unilinear e universalizante.

Para o nosso autor, a humanidade possuía um *curriculum* escolar bem ordenado, passando por fases sucessivas e genericamente encadeadas.

A primeira é uma fase ainda pré-social, ou, se preferirmos, natural, que encontra o homem num período de inconsciência de si próprio, dominado pela sua componente animal e instintiva. É o período do que chamou a «zoologia humana» ou «estado antropológico», por oposição ao qual delineia e pensa o seu conceito de cultura.

Segue-se o período «etnológico», marcado pela superação do homem natural e pela constituição dos grupos sociais, no seio dos quais emergem a linguagem, os mitos e as normas morais, num plano ainda dominado não pela razão mas pela imaginação.

Ao período etnológico segue-se o período histórico, o período marcado pelo desenvolvimento da filosofia e da razão, em que o homem é levado a agir como ser livre e consciente, impondo as suas leis à natureza. Agora, os grupos sociais tendem a transformar-se em nações, as religiões adquirem uma dimensão institucional e os códigos assumem uma feição escrita.

Todavia, qual era a raiz deste processo dinâmico? O que impele a Humanidade na sua marcha progressiva? Como acima dissemos, trata-se de uma força imanente de natureza metafísica: «A unidade de causa de todos os fenómenos do universo é uma força imanente que, actuando de modo diverso, produz resultados diferentes; de uma força que agora se diz gravitação, logo heterodinâmica, logo vida, logo razão humana [...]. Na sua essência em que consiste a força? É, existe,

mas porquê. E se esse porquê pudesse ser explicado, não é verdade que logo surgiria o problema da razão dessa explicação e assim indefinidamente?» [1]

A essa força se refere por vezes Oliveira Martins como à «alma activa do universo», imanente e autónoma, «criando, em virtude de um princípio de progresso e de expansão, as formas cada vez mais adequadas à expressão da sua indefinida capacidade».

Definido nestes termos o quadro teórico fundamental, Oliveira Martins serve-se amplamente de um conceito operatório de forte expressão no pensamento antropológico do seu tempo: o conceito de raça, frequentemente utilizado como categoria explicativa das especificidades socioculturais dos grupos humanos e das diferenças de desenvolvimento que patenteiam quando inseridos na «marcha da humanidade».

A propósito deste conceito de raça, na esteira de Gervinus, entregou-se a uma teorização das diferentes capacidades intelectuais entre as várias raças humanas vindo a cair em concepções hoje datadas. As raças humanas, diz-nos ele, não possuem todas os mesmos dotes ingénitos, razão por que tão-pouco possuem as mesmas possibilidades de percorrer a estrada da civilização e do progresso. Todavia, quando se tratava de explicar a razão última para tais diferenças, aponta para a tese de uma manifestação da «força» substancial em graus diversos, desconhecendo-se embora a razão última de tal diversidade.

Neste âmbito, sobretudo em *O Brasil e as Colónias*, defendeu uma política colonial de submissão dos negros e criticou a «ingenuidade» dos jesuítas que, no Brasil, pugnavam pela dignificação dos índios.

Não vamos aqui analisar o seu pensamento político, pois será objecto de análise específica noutro capítulo deste volume; em todo o caso, cumpre não esquecer a fase de descrença em que caiu, depois de ver falhados todos os seus esforços para fazer coincidir os factos com as normas, o homem real com o homem ideal.

De facto, Oliveira Martins acabou por dar corpo, já no final da sua vida, ao pessimismo e ao decadentismo finissecular, pois abandonou a convicção de poder moldar a sociedade pela força das ideias, da inteligência e da cultura. A natureza parecia crer triunfar a todo o custo, instaurando por toda a parte a mola do egoísmo e a lei da concorrência. Agora, a liberdade, a justiça e a igualdade pareciam cada vez mais ideias que habitavam em nós, em total divórcio com o espectáculo dilacerante da realidade social. Refugiou-se então dentro de si próprio, encontrando na arte, tal como Schopenhauer, aquela réstia de conforto por que ansiava.

---

[1] *Elementos de Antropologia*, Lisboa, 1987, p. 28.

BIBLIOGRAFIA:

A. Bettencourt Machado Pires, *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, Ponta Delgada, 1980.

António José Saraiva, «Três Ensaios sobre Oliveira Martins», in *Para a História da Cultura em Portugal*, Lisboa, 1945.

António Sardinha, «Oliveira Martins», in *Ao Princípio era o Verbo*, Lisboa, 1924.

F. A. de Oliveira Martins, *O Socialismo na Monarquia — Oliveira Martins e a Vida Nova*, Lisboa, 1944.

— *Oliveira Martins e os seus Contemporâneos*, Lisboa, 1960.

Fernando Catroga, «O problema político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins» sep. de *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1981.

Georges Le Gentil, *Oliveira Martins*, Lisboa, 1935.

Jorge Nemésio, *Oliveira Martins e o seu Filosofar*, Lisboa, 1956.

José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, 1981.

Manuel da Silva Gaio, *Os Vencidos da Vida*, Coimbra, 1931.

Manuel Mendes, *Oliveira Martins, o Homem e a Vida*, Lisboa, 1947.

Manuel Viegas Guerreiro, *Temas de Antropologia em Oliveira Martins*, Lisboa, 1986.

Óscar Lopes, *Oliveira Martins e as Contradições da Geração de 70*, Porto, 1946.

Pedro Calafate, *Oliveira Martins*, Introdução e selecção de textos, Lisboa, 1990.

Raul Leal, *Temas de Sociologia em Oliveira Martins*, Porto, 1945.

Silva Cordeiro, *A Crise em seus Aspectos Morais*, Coimbra, 1896.

Capítulo Sete

Ferreira-Deusdado: da psicologia à ética

António Braz Teixeira

Formado pelo Curso Superior de Letras, onde foi aluno de Jaime Moniz e Sousa Lobo, de que se considerou discípulo, Manuel António Ferreira-Deusdado (1858-1918) ([1]) apresenta-se como sequaz do espiritualismo neokantiano ou neo-criticista seu contemporâneo, na sua versão francesa, cujos máximos representantes eram então Lachelier e Renouvier.

O pensador atribuía à filosofia uma tripla função: a de explicar o universo através de um elemento irredutível e necessário que garanta a harmonia entre o mundo subjectivo e o objectivo, a de introduzir a unidade nas ciências e a de esboçar o ideal de vida que corresponda às aspirações dos povos modernos ([2]).

Deste modo de entender a filosofia duas importantes conclusões retira o pensador: a de que esta tem como núcleo essencial a metafísica e a ética e a de que a filosofia apresenta uma individualidade que a distingue da ciência, que sem ela não consegue alcançar a unidade do seu conhecimento nem garantir a sua validade e definir os limites e condições do seu acesso à verdade.

Dentro da sua perspectiva criticista, o pensador entende a metafísica como tendo por objecto o absoluto, concebido não como transcendência, mas como condição do conhecimento, ideia simples da razão e lei objectiva do pensamento.

([1]) A obra de Ferreira-Deusdado foi alvo de atenta e compreensiva crítica de Cunha Seixas (crítica aos *Ensaios de Filosofia Actual*, no *Comércio de Portugal*, 1888), de Antero (*Cartas*, 1.a série, pp. 93 e segs.) e de Moniz Barreto, *Ensaios Críticos*, Lisboa, 1994, pp. 49 e segs. e *Estudos Dispersos*, Lisboa, 1963, pp. 149 e segs.), tendo ainda sido estudada por F. Manuel Alves, *O Dr. Manuel Ferreira-Deusdado* (*O Instituto*, 1919), Ernesto Ferreira, *Esboço de uma Apreciação ou o Dr. Ferreira-Deusdado, Educador, Filósofo e Escritor*, Ponta Delgada, 1919, J. G. Bettencourt Ferreira, *Um Filósofo Português no Século XIX*, Lisboa, 1925 e Pinharanda Gomes, prefácio à tradução e actualização de *A Filosofia Tomista em Portugal*, de Ferreira-Deusdado, Porto, 1978.

([2]) *Ensaios de Filosofia Actual*, Lisboa, 1888, p. 222 e *Ensaios sobre Criminalidade e Educação. Filosofia e Antropologia*, Lisboa, 1889, pp. 25 e segs.

Assim, o absoluto será o conjunto dos princípios irredutíveis de *espaço, tempo, número, substância* e *causalidade*, que se impõem ao espírito como condição do pensamento e razão suficiente da existência das coisas, o que significa que, além dos fenómenos que são objecto da ciência experimental e positiva, há outras realidades a que aquela não tem acesso. Não sendo então uma ciência positiva — pois esta é incapaz, pela sua matéria e pela sua forma, de definir o absoluto, que não é do domínio dos fenómenos nem é susceptível de experimentação — a metafísica é condição primeira da existência do conhecimento científico, já que são os princípios que constituem seu objecto que tornam possível a ciência e garantem a sua unidade ([1]).

Por outro lado, o pensador, ao mesmo tempo que afirma a existência una e idêntica do espírito, de que a ideia de absoluto ou de infinito e os princípios que a compõem são consubstanciais, notará que tudo vem da sensação, excepto o próprio pensamento, princípio directriz do mesmo espírito.

A reivindicação da autonomia do espírito e a distinção clara entre o conhecimento científico e o pensamento filosófico não constituem obstáculo a que Deusdado, aqui confluindo com Antero e cedendo, como ele, ao cientismo que caracterizava a situação espiritual e cultural do tempo, considere que a especulação deverá caminhar no sentido de conciliar a filosofia clássica e independente com a nova filosofia experimental e científica ([2]).

Este ponto de vista sobre a natureza e o papel da filosofia, associado ao pendor decididamente antropológico e pragmático do pensamento de Ferreira Deusdado, levá-lo-ão a dedicar especial atenção à psicologia e à ética e às suas projecções práticas na pedagogia e na criminologia, em detrimento de uma mais demorada reflexão sobre a problemática estritamente metafísica ([3]).

Opondo-se claramente ao positivismo e à sua pretensão de reduzir a psicologia à fisiologia, Deusdado pensa que existe uma diferença fundamental entre o corpo e o espírito, o movimento e o pensamento, que impede a consideração dos fenómenos da consciência como simples fenómenos mecânicos ou materiais. Tendo como incontestável a existência autónoma do espírito, entende que ele se singulariza pelo seu carácter activo, pela energia que lhe é própria, em contraste com a passividade que define a matéria. Esta afirmação da individualidade do espírito

([1]) *Ensaios*, pp. 284-286.

([2]) *Idem*, pp. 218 e 281.

([3]) Esta orientação do pensamento de Ferreira-Deusdado é bem patente nos próprios títulos dos livros que escreveu: aos seus *Ensaios de Filosofia Actual*, sucedem-se os *Estudos sobre Criminalidade e Educação*, 1889, os *Essays de Psychologie Crimminelle*, 1890, as *Ideias sobre Educação Correccional*, 1890, a lição acerca da *Psicologia Aplicada à Educação*, 1892, o extenso relatório sobre *A Antropologia Criminal e o Congresso de Bruxelas*, 1894, o estudo sobre *A Sugestão Hipnótica na Educação*, 1898 e o volume histórico *Educadores Portugueses*, 1909.

perante a matéria não deve fazer esquecer que a actividade psíquica está indissoluvelmente ligada à fisiológica e que existem estreitas relações de união, de dependência e de simultaneidade entre a vida psíquica e a somática.

A psicologia, enquanto ciência que visa explicar a génese de todas as funções do espírito, a partir da análise das sensações, das ideias e dos restantes factos da consciência, serve-se do método introspectivo, auxiliado, subsidiariamente, pela observação exterior e pela experimentação. Neste ponto, de novo e coerentemente em oposição ao positivismo comteano, o pensador defende a validade e a legitimidade científica do recurso à introspecção, notando que, contra o que aquele pretende, a experimentação não pode ser o único nem o decisivo critério explicativo da ciência, pois que, em última instância, toda a demonstração se apoia em algum princípio insusceptível de demonstração, mas que é pressuposto e condição necessária de todo o conhecimento científico.

Admite o pensador que os animais superiores têm percepções claras e variáveis, são dotados de uma inteligência semelhante à do homem, formam juízos e raciocínios, possuem memória e imaginação, têm muito desenvolvidas as faculdades afectivas e revelam uma certa espontaneidade, nascida de um sentimento íntimo muito próximo de uma acção propriamente pessoal, pelo que os seus actos não são exclusivamente instintivos. Carecem, no entanto, de consciência da sua individualidade e apenas percebem o concreto.

O que constitui a especificidade do homem em relação ao animal e lhe atribui o lugar de ser superior e mais perfeito na evolução da natureza vem então a ser a sua capacidade de formar ideias gerais e de conceber os princípios universais, bem como o sentimento religioso, moral e estético e o dom da palavra e da linguagem, sem a qual não seria possível o pensamento em toda a sua plenitude e elevação (1).

Daqui o especial relevo dado na reflexão do pensador e do psicólogo ao problema das relações entre o pensamento e a linguagem e ao estudo do sentimento moral e da religiosidade e a articulação que estabelece entre ambos na génese e fundamentação da ética.

Quanto à primeira questão, entende que a linguagem, porque é intermediária entre dois pensamentos de pessoas diferentes, deve a sua existência mais à necessidade de cada um se fazer entender pelos outros do que, propriamente, ao impulso para nos esclarecermos e entendermos a nós próprios. Por outro lado, se bem que pense que sem a palavra não é possível ao homem alcançar as ideias gerais e os princípios universais que constituem o absoluto e o infinito, ou seja, que só a palavra permite ao homem ascender ao pensamento filosófico e ao conheci-

(1) *Ensaios*, pp. 75, 128 e segs.

mento metafísico, recusa a posição dos que entendem que nenhum pensamento é possível sem a linguagem, pois, em seu entender, a palavra, se essencial para o exercício do raciocínio e para o discurso lógico, não é indispensável para a existência das ideias (1).

O sentimento religioso, sendo um fenómeno de produção análoga à da linguagem, é congénito ao coração humano e tem a sua origem não apenas no medo e na admiração que o homem sente perante o mistério do Universo, mas, acima de tudo, na faculdade mitogénica, essencial à vida psíquica da espécie humana, que a impele a procurar o sentido e a origem de um mundo que o sentimento lhe diz não poder ter em si próprio a sua causa e a leva a criar mitos e a deificar seres. Assim, a origem do sentimento religioso, quando considerada de um ponto de vista exclusivamente psicológico, não é apenas de natureza escatológica, devendo procurar-se, antes de mais, na aspiração humana para o infinito e para decifrar o mais fundo e essencial mistério do Universo.

Mas porque de mistério se trata, as respostas que para ele o pensamento humano tem encontrado ou proposto pertencem mais à ordem da fé do que ao domínio da estrita racionalidade. Quer afirmem a existência de um Deus transcendente, quer aceitem os caprichos incongruentes do Acaso, quer partam da admissão da eternidade da matéria, quer ainda se fundam na constância, necessidade e uniformidade das leis naturais, é sempre na crença em algo de supra-sensível, numa realidade indemonstrada e indemonstrável, que as diversas filosofias procuram o seu fundamento e a sua garantia. Isto basta, segundo o pensador, para concluir que a fé e o sentimento religioso são inseparáveis do homem e da sua tendência insaciável para conhecer, possuir e eternizar o que é verdadeiro, belo e bom, de vencer o mal e caminhar no sentido ascendente do seu progressivo aperfeiçoamento (2).

Aqui se encontra o elemento que vai permitir a Ferreira-Deusdado transitar da psicologia para a ética, cujo núcleo vem a ser constituído por três ideias essenciais: as de *liberdade*, de *dever* e de *progresso*.

Começando por notar que a doutrina da liberdade como propriedade do espírito é verdadeiramente científica, já que se funda na psicologia experimental e na observação positiva da consciência, o pensador critica o determinismo moral positivista e materialista e o utilitarismo, que considera atitudes metafísicas sem qualquer garantia ou base científica ou experimental e que padecem do erro de raiz de confundirem ou identificarem, abusivamente, a liberdade absoluta com o livre arbítrio e a liberdade da indiferença com a verdadeira liberdade moral.

---

(1) *Op. cit.*, pp. 75 e 195-200.

(2) *Op. cit.*, pp. 120 e segs. Ver também *Psicologia Aplicada à Educação*, in *Revista Educação e Ensino*, ano VII, n.º 12 (1892).

Segundo ele, a liberdade moral vem a coincidir com o livre arbítrio e este tem na vontade a causa das acções humanas.

A liberdade é, então, a faculdade de praticar ou deixar de praticar um acto. Como, no entanto, as funções psíquicas do homem são interdependentes, não há violação e acto livre sem causa sensível, intelectiva ou racional, pelo que a liberdade é o poder de querer actos motivados, encadeados ao estado presente do nosso entendimento e da nossa sensibilidade. Deste modo, se a vontade é a causa única das acções humanas e a sede última da liberdade, são o entendimento e a sensibilidade que lhe fornecem os motivos das suas volições, que, todavia, nunca são determinantes, porquanto a vontade é superior às solicitações, seja de que natureza forem ([1]).

No seu querer, a vontade carece, no entanto, de uma norma ou de um critério que oriente a sua acção. Essa norma é a lei do bem ou do dever, que a consciência moral fornece à razão e esta desenvolve como ideal da vida humana e seu fim supremo.

A lei moral — que pode sintetizar-se na fórmula «não faças o mal, faz o bem» — impõe-se de modo absoluto e imediato à consciência e marca o fim ético da raça humana, o dever de todos e de cada um procurar o seu aperfeiçoamento intelectual e moral, de ultrapassar o egoísmo e, pela obediência livre à lei do dever, ou seja, pela virtude, ascender ao máximo amor do maior número.

Se quem governa o homem é a lei do dever, impressa na consciência e se é o ideal, concepção intelectual ligada pelo sentimento à acção decisiva da vontade, que o dirige, tanto a moral como o direito, como formas dessa mesma lei, têm na liberdade o seu fundamento e devem visar o aperfeiçoamento do homem e a prática do bem ([2]).

Daqui extrai o pensador duas decisivas consequências. A primeira é a de que o mal, cuja existência e presença no mundo criado é inegável, afectando a sua harmonia e consciência, não é inato e inerente à natureza humana, mas provém unicamente da educação e dos hábitos contraídos, pelo que é susceptível de modificação e até de supressão. É, precisamente, nesta ideia que se baseia a orientação preconizada pelo pensador no domínio da pedagogia e da criminologia, as quais devem orientar-se no sentido de cultivar e desenvolver o sentimento moral e inculcar o princípio do dever, de destruir as más inclinações, transformando em hábito o amor pelo bem e a prática da justiça ([3]).

([1]) *Estudos sobre Criminalidade e Educação*, pp. 30 e segs., *Essais de Psychologie Crimminelle*, pp. 17-18 e *A Antropologia Criminal*, p. XI.

([2]) *Estudos*, pp. 42 e segs., *Psicologia Aplicada à Educação* e *Pensamentos*, Angra do Heroísmo, 1903, p. 18.

([3]) *Essais*, pp. 16-19, e *Ideias sobre a Educação Correccional*. Cumpre pôr aqui em relevo a especial atenção que — decerto por influxo da filosofia espiritualista francesa, em especial de

A educação pode alcançar este objectivo porque o espírito humano obedece a uma lei essencial, a lei do progresso, que, assim como se revela na sua aspiração ilimitada para o melhor, mostra, igualmente, que ele é perfectível.

A marcha da humanidade na história apresenta-se como uma luta interminável da liberdade contra a fatalidade natural, como uma caminhada incessante para o termo do seu destino. Se este, porém, é inatingível, pois o homem é apenas perfectível, não lhe sendo dado alcançar a perfeição, o que para o pensador se afigura inegável é que a humanidade caminha sempre para diante, no sentido de um fim que não sabe se algum dia poderá atingir, mas nunca estacionando nem retrocedendo. A lei do progresso indica-nos, então, que na evolução das sociedades humanas não há interrupção nem intermitências e que o paraíso das lendas mitológicas não está no passado remoto mas no longínquo futuro, como meta ou limite do sempre inconcluso aperfeiçoamento moral e intelectual do homem ([1]).

Embora superando os acanhados limites do positivismo — que, apesar da discreta mas persistente acção pública do pensador e do magistério espiritualista dos seus mestres Jaime Moniz e Sousa Lobo, em breve invadirá o Curso Superior de Letras e dominará o nosso ensino público — e reivindicando a autonomia e a especificidade do espírito, a legitimidade e validade científica da introspecção e de uma psicologia não fisiologista nem materialista e defendendo a liberdade moral e a existência de uma ética não sociológica nem determinista, o pensamento de Ferreira Deusdado permaneceu preso aos pressupostos neokantianos em que se inscreveu, os quais o impediram de ascender ao plano verdadeiramente ontológico e metafísico e de se libertar inteiramente de um imanentismo antropológico que lhe tolheu a reflexão filosófica e o impossibilitou de fundar a ética numa realidade transcendente à consciência moral.

Por outro lado, o psicologismo em que radicou toda a sua investigação, ao mesmo tempo que o conduziu a uma concepção voluntarista da liberdade, que atende mais ao seu modo de manifestação e à sua projecção prática, como acção moral ou jurídica, do que à sua essencial identidade com o espírito ou o pensamento, impediu-o de pensar e entender a dimensão transcendente da verdade, da beleza, da bondade e da justiça, reduzidas, na sua filosofia, a princípios puramente humanos, a concepções ou ideias da razão sem garantia ou realidade objectiva.

Maine de Biram, de Ravaisson e de Lachelier — o pensador dedicou ao estudo do hábito e a importância psicológica e pedagógica que lhe atribuiu, considerando-o como um aspecto da actividade humana que constitui uma síntese do instinto e da vontade e estabelece a relação entre o que no homem é ainda do domínio da natureza e aquilo que é já especificamente humano. Ver *Psicologia Aplicada à Educação.*

([1]) *A Antropologia Criminal*, pp. 205-208.

De igual modo, a ideia de Deus e o problema do mal ficaram para ele circunscritos à aspiração ou anseio humano por algo de infinito e absoluto, que a psicologia regista enquanto fenómeno da consciência, a primeira, e à possibilidade de minoração do segundo através de uma educação da vontade que transforme em hábito o cumprimento de dever do bem e do amor ([1]).

([1]) O fundo católico e conservador da formação e educação de Ferreira-Deusdado, particularmente visível no seu último livro *A Crise do Ideal na Arte* (1916), parece terem-no encaminhado, posteriormente, no sentido do neotomismo. Nenhum testemunho nos deixou, porém, o escritor desta possível nova orientação do seu pensamento, para além do ensaio histórico intitulado *La Philosophie Thomiste en Portugal*, publicado em Lovaina em 1898, do qual não é possível extrair qualquer conclusão sobre o seu eventual neotomismo, corrente filosófica que, nas últimas décadas do século XIX, teve um acolhimento de algum significado na Faculdade de Teologia e nos estabelecimentos de ensino eclesiástico. Ver Pinharanda Gomes, *A Filosofia Tomista em Portugal* (tradução e actualização do estudo de Ferreira-Deusdado), Porto, 1978 e J. M. Cruz Pontes, *Martins Capela e o Renascimento Tomista em Portugal no Século XIX*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXXII, fasc. I (1976) e *Martins Capela. O Escritor e o Professor de Filosofia através das Notas Inéditas do seu «Diário»*, em *Bracara Augusta*, tomo XXXI, fasc. 71-72 (1977).

Capítulo Oito

Deus e manifestação em Guerra Junqueiro

Paulo A. E. Borges

«Ó Dor, filha de Deus, mãe do Universo!»
Pátria, Porto, Lello & Irmão, s. d., p. 180

Uma via possível de acesso ao pensamento de Guerra Junqueiro (1850-1923) consiste em perspectivá-lo a partir do tema de Deus e da manifestação e, convergentemente, do sentido que assumiu para Sampaio Bruno, tendo este enfoque a fecundidade de, desde logo, mostrar a desatendida importância que o poeta de Freixo de Espada à Cinta assume na aurora do pensamento português contemporâneo, num influxo que se tornará particularmente evidente em Teixeira de Pascoaes. A estreita proximidade notada entre Junqueiro e Bruno por intérpretes como Álvaro Ribeiro, José Marinho, Joel Serrão e Braz Teixeira — o primeiro adverte mesmo que «Sampaio Bruno, filósofo, encontrou em Guerra Junqueiro o poeta que lhe deveria corresponder» (1) —, possui um óbvio fundamento na sua

(1) Cf. *Sampaio (Bruno)*, prefácio e selecção de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Edições SNI, 1947, p. 20. O intérprete acrescenta ainda que: «Se fizermos a aproximação entre "A [*sic*] Análise da Crença Cristã" e "A Velhice do Padre Eterno", se aproximarmos "A Pátria" de "O Encoberto", estabeleceremos facilmente um paralelo. Quer dizer: um infinito existe onde os dois escritores se encontram. Graças às obras deles, a cidade do Porto viveu, durante alguns anos, naquele ambiente de messianismo que permitiu a fundação da "Renascença Portuguesa".

«A "Renascença Portuguesa" esteve, de facto, ligada à tradição cultural de que foram portadores Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro; nas séries da revista "A Águia" encontram-se fascículos de homenagem aos dois escritores, e só a eles.» *Ibid.*, pp. 20-21.

Também Joel Serrão afirma: «Guerra Junqueiro não foi apenas o confidente de longos anos, mas o poeta "genial" que exprimiu literariamente os anseios de ambos. Bruno e Junqueiro são, sem dúvida alguma, e em muitos aspectos, o anverso e o reverso de um mesmo núcleo de intenções, vivências, aspirações. O percurso que vai de *A Velhice do Padre Eterno* às *Orações*, passando pela *Pátria*, é paralelo do que tem início na *Análise da Crença Cristã*, passa pelo *Manifesto dos Emigrantes* e termina em *A Ideia de Deus* e em *O Encoberto*.» *Sampaio Bruno, o Homem e o Pensamento*, s. l., Livros Horizonte, 1986, p. 170.

convivência mental e afectiva, como se depreende das próprias referências bruninas. Assim, se já em *A Geração Nova* Bruno entrevê em Junqueiro «um grande poeta», pela capacidade de dar expressão sensível ao «elemento cognitivo» das ideias ([1]), e reitera tal qualificação em *Notas do Exílio* ([2]), é em *O Brasil Mental* que acrescenta, a propósito de *Pátria*, que um «especial sistema [...] de filosofia da história portuguesa [...] orienta o autor», considerando mesmo que «os *Lusíadas* da decadência» marcam «um instante fundamental na evolução morfológica do intelecto português», pela criatividade ao nível da «imaginação concepcional» ou do «conceito imaginativo», «facto raro e quase único na sequência da ideação artística portuguesa» que, fruto da metamorfose profunda da mentalidade nacional, lhe concederia «lugar extremado na categoria das faculdades peculiares do génio das grandes raças árias que honram e nobilitam a espécie» ([3]). Esta afirmação ganha em alcance e sentido quando Bruno, adiante, defende que a aspiração do espírito moderno tende para «reatar a solidariedade partida» entre *«entendimento»* e *«imaginação»*, *«ideia»* e *«sentimento»*, ciência e poesia, diferenciadas a partir da «conformidade inicial, de que tudo procede», mas inelutavelmente destinadas, «pela quase unanimidade da aspiração», a serem reunidas como «fecho das criações idealistas do século XIX» ([4]). Contra as suposições dos brasileiros Martins Júnior e Teixeira Bastos, tal reunião efectuá-la-á não a «poesia científica», meramente didáctica e explicativa, mas a «poesia filosófica», que conciliará a dimensão crítica com a estética. Quanto ao «sistema filosófico» desta «idealização poética», se da ciência há-de proceder, «nela se consubstanciar indissoluvelmente e a todo o instante a ela se reportar, referir e recorrer», não menos haverá, contudo, de — «num rapto, a todo o instante» — emancipar-se pela conjectura especulativa dos rígidos limites da «originária demonstração científica», o que permite compreender a rejeição do positivismo por «positivo demais», acrescentando Bruno que se carece «de uma filosofia mais inexacta e menos terrestre». «Transcendentemente moral», ou seja, pessimista «no ponto de partida» e optimista «no ponto de chegada», devendo mesmo o optimismo «ser o seu conceito sintéctico» e o «seu critério dominante e geral», tal poesia filosófica conciliará o profundo espiritualismo com o rigor objectivo, definindo-a Bruno como «teleológica». Repugnando assim, além do positivismo, o materialismo, pela falta de «sanção moral», a «autolatria» individual ou colectiva e

([1]) Cf. Sampaio Bruno, *A Geração Nova*, Porto, Lello & Irmão, 1984, pp. 229-230.
([2]) Cf. *Id.*, *Notas do Exílio (1891-1893)*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1893, p. 20, onde refere as «conversações» com que Junqueiro o «honra», desde há muitos anos.
([3]) Cf. *Id.*, *O Brasil Mental — esboço crítico*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, editores, 1898, pp. 55, 61 e 65-67. Cf. também pp. 39-64.
([4]) Cf. *ibidem*, pp. 274-281.

antropocêntrica, por falhar a exigência de uma justiça dilatada à recusa do humano como critério moral supremo — Bruno observa que a humanidade depende, para subsistir, de inflingir «egoisticamente a morte», negando como inferiores «as coexistências de si alheias» —, e ainda a mística, por carecer do «elemento exterior da realidade objectiva» e pela mesma inferioridade «do simples conceito da vida moral humana, destacada soberbosamente da continuidade universal», o «poema do futuro» há-de unir a «filosofia da evolução» à «moral socialista», integrando-se no «monismo teleológico» e nele integrando «inclusive o homem e a sociedade, em seu destino», completando a única «intuição exacta» mas deficientemente efectivada de Goëthe, ou seja, a do «panteísmo idealista», a cuja designação Bruno acrescenta «*e socialista*» (1). Mas o mais significativo é que Bruno considere que o poema que há-de «tornar à concordância contemporânea de um Lucrécio, de um Dante ou de um Camões» (2), como «elo último de uma série, agora concatenada, de especulações sucessivas», pelo rasgo de imprevisto da criação do próprio poeta sobre o plano da sua concepção teórica, se encontra desde já realizado «no inédito *Livro de Orações*, de Guerra Junqueiro». Autor de uma obra que «marcará data», constituindo «nova e assombrosa revelação» e distinguindo-se de *Pátria* pela «integração vigorosa dum monismo resolutivo e último, subordinado ao conceito da transcendente justiça», o Guerra Junqueiro das *Orações* é, na óptica de Bruno, não só o poeta «português» como o previsível «poeta europeu» (3).

Se aqui é sobretudo no plano moral e teleológico que Bruno valoriza como filosófica a poesia de Junqueiro, é contudo em *A Ideia de Deus* que, para além de uma menos relevante referência ao maior reconhecimento no estrangeiro do valor daquela (4), o pensador desvenda a raiz da sua secreta afinidade com o vate. Ouçamo-lo:

«O nosso grande poeta Guerra Junqueiro, atingindo a maturidade da razão adulta, revelou-se uma mui rara intuição filosófica, tornando incisivo o pensamento

(1) Cf. *ibidem*, pp. 281-284.

(2) *Ibidem*, p. 275.

(3) Cf. *ibidem*, p. 290. Tivemos já oportunidade de apontar como nestas considerações possivelmente se origina um complexo temático singularizador de uma vertente da cultura portuguesa do século XX, a saber, em resumo: 1 — a proposta de uma *nova metafísica ética*, onde diversa mas convergentemente se rebaptiza o «panteísmo idealista [...] *e socialista*»; 2 — a excelência do *pensamento poético*; 3 — o *messianismo poético-redentorista* de Pascoaes e Pessoa, em que o segundo, profetizando o advento de um «Supra-Camões», fá-lo de modo que não deixa de evocar a perspectiva de Bruno acerca de Junqueiro — Cf. Paulo A. E. Borges, «Homogeneidade, Diferenciação e Reintegração. Génese e sentido do pensamento de Sampaio Bruno», *Nova Renascença*, 59 (Porto, Outono de 1995), pp. 511-543, pp. 514-516.

(4) Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron, Lello & Irmão Editores, 1902, pp. 100-101.

metafísico, que nele é sempre profundo, mercê da nítida flagrância de uma imaginação igualmente opulenta na concepção e na expresssão.

«Conexo com a interpretação do pecado original... de Deus, com a definição imprevista do Demónio, Guerra Junqueiro ascendeu a culminâncias transcendentes em sua doutrina da moral cósmica. Assim, é legítima a ansiedade que se consagre ao aparecimento do volume em que vem arquivando as suas longas meditações.» (1)

Escrevendo estas linhas no final da sua obra maior, quando delineia a ética de redenção cósmica que há-de restaurar a plena homogeneidade do Absoluto, ou nele reintegrar o que dele relativamente se cindiu, Bruno apreende inequivocamente em Junqueiro uma linha afim à do seu próprio pensamento, onde o dever e tarefa humanos de libertação universal respondem a uma cisão primordial que, embora perspectivada segundo o conceito judaico-cristão de «pecado original», não pode ser senão imputada a Deus. Se Bruno afirma a sua expectativa relativamente a *Unidade do Ser* (2) — obra que seria o fruto da pesquisa e meditação filosófica de Junqueiro e cujo destino permanece ainda hoje enigmático e polémico —, é certo que refere aquela visão à obra de Junqueiro entretanto publicada.

Entrando então no cerne do pensamento junqueiriano, as duas primeiras ideias destacadas por Bruno podem reconhecer-se, num contexto que as complexifica, em *A Morte de D. João*, onde o poeta — num modo da moderna ressurgência do arcaico paradigma gnóstico que se constata já em Antero e que ganhará amplo desenvolvimento em Pascoaes — contrasta «uma essência d'amor, um Deus que sonha e dorme» e «em tudo habita» (3), ou uma «razão», «ideia» ou «lei» universal, afirmada por Jesus, Sócrates e Platão, mas difícil de definir (4), com a dupla origem do *mal social*, figurada em D. João e no «velho Padre Eterno». Se o primeiro «fez o lupanar» e a «devassidão», o segundo criou o «Inferno» e a «tirania» (5). «Jeová das Santas Escrituras», «Júpiter cruel» ou «César das alturas»,

(1) Cf. *ibidem*, pp. 470-471.

(2) Pela sugestão monista do título desta obra, entre outros motivos, Álvaro Ribeiro aponta em Bruno e Junqueiro uma equivalência dos «três actos» do «drama cósmico»: «Entre Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro a semelhança de pensamento filosófico não está oculta, nem é renegada, pela diferença das expressões literárias. Ambos, pensadores evolucionistas, dividem o drama cósmico em três actos: no primeiro o mistério insondável, de que as teogonias oferecem o exemplo passado; no segundo, de que a humanidade está sendo espectadora e actora, cruza-se a dor com o amor, vão diminuindo o erro e o mal; no terceiro, com o esperado advento da figura messiânica, dar-se-á o regresso ao homogéneo absoluto ou à unidade do ser.» *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugália, 1955, p. 179.

(3) Cf. Guerra Junqueiro, *A Morte de D. João*, 14.ª edição, Porto, Lello & Irmão, s. d., p. 49.

(4) Cf. *ibidem*, pp. 51-52.

(5) Cf. *ibidem*, p. 56.

«Deus sempre velho», «sem mocidade» e «castrado», verdugo de Prometeu, Jesus e Voltaire, inventor de Satanás, é óbvio que Junqueiro invectiva nele a representação sociomórfica do divino como um déspota violento, princípio das leis injustas, afirmando-se pelo terror e inimigo da liberdade e da razão. Daí a exortação a que tal «Padre Eterno» seja morto e ao próprio Jesus se diga que não basta a «fé católico-romana», necessitando a «consciência humana» um novo «Deus universal», a surgir da metamorfose do «velho Deus» pela união de Prometeu e Jesus, a «liberdade» e a «crença», os quais enfim «farão da natureza uma harmonia imensa» (1). A obra marca assim uma antinomia entre um Deus verdadeiro — a ser gerado pela consciência humana ou porventura a ser revelado como absconditamente existente, tal «um íman [...] oculto no infinito» (2) — e um «Deus [...] carcereiro» (3), cuja malignidade e insuficiência abrangem o próprio Jesus e é já o cadáver do «Deus omnipotente — essa ideal quimera», desnudando todo o mal e animalidade que residem no interior do homem e que só pelo heróico autodomínio poderão ser vencidos (4). A morte de «Jeová» (5) ou do «Padre Eterno» é lamentada pelo próprio Diabo como a de seu «irmão» (6), culminando a obra no tom de uma geral ruína e perdição que tanto abrange homens e deuses (7) como as próprias figuras do mal, incluindo D. João, o que abre para uma imagem de auroral renovação (8).

O mesmo contraste entre um Deus amoroso e cósmico, «plebeu e humilde», presente na alma de tudo quanto existe (9), e um Deus no qual se absolutizam os traços violentos, sanguinários e despóticos da sua representação bíblica, alimenta *A Velhice do Padre Eterno*, em cujo prefácio à 2.ª edição Junqueiro, perante a objecção do absurdo de pretender aniquilar um Deus já morto, numa atrasada perspectiva voltairiana e ainda cristã e sentimental, responde com a afirmação do seu persistente domínio sobre as consciências, onde sucederia a Júpiter como dominador universal do Olimpo pelo sacrifício afinal insensato de Cristo, a quem

(1) Cf. *ibidem*, pp. 60-62.
(2) Cf. *ibidem*, p. 63.
(3) *Ibidem*, p. 84.
(4) Cf. *ibidem*, pp. 208-211.
(5) Cf. *ibidem*, p. 295.
(6) Cf. *ibidem*, p. 230. Para as arcaicas fontes mítico-sapienciais da fraternidade entre Deus e o Diabo, bem como da sua cooperação cosmogónica, fundamentais ainda para a compreensão do pensamento de Teixeira de Pascoaes, cf. Mircea Eliade, «Méphistophélès et l'Androgine ou le Mystère de la Totalité», *Méphistophélès et l'Androgine*, s. l., Gallimard, 1981, pp. 111-126; *id.*, «Le Créateur et son "Ombre"», *Briser le Toit de la Maison. La créativité et ses symboles*, s. l., Gallimard, 1986, pp. 111-141.
(7) Cf. Guerra Junqueiro, *A Morte de D. João*, *op. cit.*, pp. 332-333.
(8) Cf. *ibidem*, pp. 336-337.
(9) Cf. *Id.*, *A Velhice do Padre Eterno*, Lisboa, Publicações Europa-América, s. d., pp. 126 e 157.

deixou crucificar (¹). Contudo, o tema que mais destaca Junqueiro como fonte próxima de Bruno, e sobretudo de Teixeira de Pascoaes, é a sátira do *Génesis*, na qual a criação do mundo surge como uma «ideia suja» e «infeliz» de Jeová, ridicularizada na imagem de um Deus que cria todas as coisas pela progressiva expulsão das substâncias menos nobres do seu próprio corpo, gerando uma obra que não deixa de reconhecer imperfeita e errada e cuja produção lhe traz dor, cansaço e fastio, motivo pelo qual resolve adormecer, lendo o «Livro do Destino» e absorvendo-se numa perfeita inactividade (²). Parece-nos deveras significativo, para além da vulgaridade e menor gosto da sátira, este sentido do surgimento do mundo provir ou duma intenção maligna ou dum erro do seu princípio divino, o qual, produzindo-o a partir dos dejectos do seu próprio ser, acaba por ser afectado e despotenciado pela sua operação, tendo que dela abdicar num adormecimento precedido e suscitado pela abertura do «Livro do Destino», como se neste se anulasse ou da emergência deste carecesse para se recolher na mais recôndita e pura ausência de manifestação. Excluindo a hipótese da intencional malignidade divina, ou a de um ocultamento de Deus por emergência de uma lei universal cuja necessidade não seja redentora, a alegoria de Junqueiro antecede substancialmente a ideia brunina de um absoluto que gera o mundo padecendo um desmembramento de si mesmo que o remete para a relativa dependência disso que de si se aliena, embora em Bruno o deus diminuído jamais seja inactivo, cooperando antes com o mundo no sentido do comum resgate. Fica contudo a profunda comunidade dos dois autores no que respeita ao pessimismo acerca da origem — ou, em Junqueiro, porventura mais acerca de uma dada forma de representar a origem —, diferindo no entanto a urgência brunina de *ressuscitar* um deus parcial e relativamente aniquilado da premência junqueiriana de *matar* no Deus criador uma ideia falsa do divino (³), o que não deixa de levar o pensador e o poeta a uma mesma sobrevalorização do futuro e de uma metamorfose da consciência que, reunindo em ambos a razão e a fé — seja por «um Buda experimentalista e dialéctico», «um Cristo [...] cujos prodígios sejam argumentos», um Paracleto «claro e subtil», «um supra-homem reverente» (⁴), ou pela ressurreição de Cristo libertando Prometeu (⁵) —, aponta igualmente, como mais tarde em Pascoaes, para uma renovação

(¹⁰) Cf. *ibidem*, pp. 18-28.

(²) Cf. *ibidem*, pp. 207-209. Sobre as origens arcaicas da visão do *deus otiosus* que, fatigado e decaído, se desinteressa do destino do mundo e o abandona, cf. ainda Mircea Eliade, «Le Créateur et son "Ombre"», *op. cit.*, pp. 117-120.

(³) Cf. Guerra Junqueiro, *A Velhice do Padre Eterno*, *op. cit.*, p. 223, onde mostra como planeou e chegou a começar a escrever *A Morte do Padre Eterno*, que deveria ser o segundo e complementar volume daquela obra.

(⁴) Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, *op. cit.*, pp. 482-483.

(⁵) Cf. Guerra Junqueiro, *A Velhice do Padre Eterno*, *op. cit.*, pp. 223-224.

neo-religiosa: em Bruno na mediação para o escatológico haver «só Deus» ([1]), em Junqueiro na instauração da «religião eterna do Futuro» ([2]).

Contudo, no que respeita ainda especificamente à questão do princípio e da origem, e considerando o pensamento de Junqueiro para além da sua dimensão satírica e negativa, a proximidade dos dois autores assenta num primeiro momento sobre uma divergência aparentemente fundamental, pela qual a visão do poeta é como que o resultado da do filósofo amputada tanto da plenitude primordial do Espírito homogéneo e puro como da emanação diferenciadora e diminutiva pela qual deus e o mundo se geram. Com efeito, o Junqueiro das *Orações*, aquele mesmo que Bruno, em *O Brasil Mental*, considera o autor da síntese poético-filosófica a que aspira o pensamento humano, moldado pelo que Leonardo Coimbra designa como um naturalismo e *«evolucionismo panteísta»*, misto das heranças de Darwin e Haeckel, de Espinosa e de Hegel e Leibniz, estes últimos conciliados por mediação de Antero ([3]), postula uma evolução indefinida a partir de uma origem obscura, material e inconsciente, passando pelos vários níveis da vida até ao aparecimento da consciência humana e à emergência da própria divindade, a qual se alimenta do próprio processo que na imanência e «ânsia», «aspiração» ou «desejo» de uma perene auto-transcensão a gera, pois a lei que lhe preside é a do excesso e *sacrifício* pelo qual o menor grau de ser e consciência é assimilado pelo imediatamente superior, sendo a ele elevado na mesma medida em que o nutre ([4]),

([1]) Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus, op. cit.*, p. 483.

([2]) Cf. Guerra Junqueiro, *A Velhice do Padre Eterno, op. cit.*, p. 224.

([3]) Cf. Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, pp. 63 e 115. Para a caracterização crítica do pensamento de Junqueiro, cf. ainda pp. 44, 56, 61, 68, 126-127 e 149-150.

([4]) Cremos que assim se pode resumir o sentido maior da *Oração ao Pão* e da *Oração à Luz*, nas quais Junqueiro promove uma transfiguração religiosa e mística do transformismo evolucionista, onde a assimilação espiritualizadora do pão e da luz surge como mediação geradora ou sustentadora do próprio divino e símbolo da mesma assimilação da humanidade e do mundo por ele — cf. Guerra Junqueiro, *Vibrações Líricas*, Porto, Lello & Irmão, 1978, pp. 29-60. Cf. Paulo A. E. Borges, «Homogeneidade, Diferenciação e Reintegração. Génese e sentido do pensamento de Sampaio Bruno», *op. cit.*, nota 84, pp. 537-538.

Para uma interpretação da *Oração à Luz* que aponta os nexos com algumas doutrinas científicas coetâneas, cf. Amorim de Carvalho, «Papini e a "Oração à Luz" de Junqueiro», in *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Porto, Livraria Figueirinhas, s. d., pp. 105-112. Para um estudo global da obra poética do autor, cf. *idem*, *Guerra Junqueiro e a sua Obra Poética*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.

Poderíamos citar inúmeras passagens de Teixeira de Pascoaes elucidativas de como no poeta-pensador de S. João de Gatão ecoou a visão junqueiriana. Baste-nos aqui a seguinte: «Observando agora o processo por que os seres se perpetuam e progridem, vemos que os imperfeitos representam *transições* para os mais perfeitos. O perfeito alimenta-se do imperfeito. O superior vive do inferior.

A lei suprema da Vida, é, portanto, a lei do sacrifício das formas inferiores às superiores.

surgindo Deus como «a infinita perfeição» enquanto «Amor Infinito, sentindo e vencendo a infinita dor» ([1]), ou «amor infinito, vencendo infinitamente a infinita dor» ([2]). Nesta visão, em que a vários títulos se antecipa o sentido teúrgico de uma acção pela qual o humano constitui o divino ou sobre ele age, difundindo-o no mundo ([3]), conforme se detecta em Bruno e mais se intensifica em Pascoaes, a evolução cósmica surge como a monumental e épica transmutação da dor no amor,

[...]

Os seres não realizam em si o seu destino, mas naqueles a que sacrificam a sua existência.» *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978, p. 39. Para um testemunho do particular influxo da *Oração à Luz* em Pascoaes, que a considera «o Canto mais alto do lirismo», onde já «idealmente» dealba «o dia de Todos os Poetas», na «revelação plena da Verdade», cf. *Drama Junqueiriano*, Associação Humanitária dos Bombeiros Voluntários de Amarante, 1950, p. 21.

([1]) Cf. idem, «O "Sacré-Coeur"», *Prosas Dispersas*, Porto, Lello & Irmão, s. d., p. 12.

([2]) Cf. idem, «Raul Brandão (carta-prefácio aos "Pobres")», *ibidem*, p. 52; cf. também «No Centenário de Alexandre Herculano», *ibidem*, p. 79.

([3]) «A obra dos homens é a porção de Deus que derramaram», idem, «Sousa Martins», *ibidem*, p. 66; (falando de Edith Cavell) «Move-se ainda no Mundo, mas vive em Deus, esparge Deus, realiza Deus», «Edith Cavell», *ibidem*, p. 132; (falando da acção salvadora de Nun'Álvares) «Como? Pela fé: atraindo Deus, absorvendo Deus, irradiando Deus. Hauriu o Infinito e propagou-o em volta», «Discurso», *Horas de Combate*, Porto, Lello & Irmão, 1978, p. 10.

A própria noção que Junqueiro tem da poesia e, sobretudo, o seu exercício dela, mormente nas *Orações*, supõem-na não só expressão mas ainda *realização* da odisseia evolutiva dos seres para Deus, por sua vez intuída como uma grandiosa oração cósmica. Assim o confirmam alguns trechos do autor, a começar pelos versos finais de «Oração à Luz», onde o canto-oração assume a eficácia operativa de transmutar a inconsciente luz natural na espiritual luz divina: «E cantando, / E lutando, / E sonhando, / E chorando, / E rezando, / / Farei da cega luz que me alumia / A luz espiritual do grande dia, / A luz de Deus, a luz do Amor, a luz do Bem, / A luz de glória eterna, a luz da luz, amém!», *Vibrações Líricas*, p. 60; «Mas na minha igreja e no meu templo todo o Universo está rezando. Reza a luz, o ar, a pedra, a água, o lábio, a flor. A natureza é um credo ascendente, uma oração a Deus evolutiva», «Justino de Montalvão (apontamentos para um retrato)», *Prosas Dispersas*, p. 76; «O homem que canta! Este verbo cantar é sagrado, como o verbo florir ou o verbo resplandecer. Os ritmos silentes do Universo traduzem-se pelo som nos ritmos do canto. Cantar é divinizar o som. A vida inteira é harmonia inteira. Quer os glóbulos do sangue, quer os glóbulos astrais movem-se por música. Um sol é um órgão e a luz uma sinfonia esplendorosa. O prisma decompõe-na, a óptica descreve-a, mas defini-la só o canto. O canto, matemática viva, eis o revelador da natureza, a língua suprema do Universo», «O Cantador (prefácio ao livro do Cantador de Setúbal)», *ibidem*, pp. 25-26; cf. também p. 27.

Esta teoria e prática da poesia como sacrifício ontoteogónico e teúrgico — que remete para a tradição arcaica presente nos *Vedas* (cf. Boris Oguibénine, *La Déesse Usas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le RgVeda*, Lovaina/Paris, Peeters, 1988) e que a Ocidente se presentifica órfico-pitagoricamente — ressurge ampliadamente em Pascoaes, o grande continuador de Junqueiro.

do mal no bem, da natureza em Deus (¹), acontecendo todavia que, por um lado, os termos finais do processo, mesmo em sua metafísica precedência, já de algum modo se implicam ao longo de todo ele, compadecendo a íntima metamorfose de que se alimentam, e, por outro, o seu obscuro início como que resiste à total consumação do fim para que tende, permanecendo um perene advir que é simultaneamente a fonte, a condição e a garantia da indefinida continuidade do mesmo processo evolutivo que é a manifestação. A «evolução da natureza» é assim «a infinita passagem do amor através do sofrimento, do espírito através da dor» (²), sendo «movimento infinito, dor infinita, amor infinito» os «três rostos» que a natureza apresenta «ao espelho cada vez mais profundo da sua consciência», o que, na aproximação hermenêutica à obra de Raul Brandão, não deixa de levantar uma contradição no seio da mesma natureza entre a sua iníqua lei que «assegura o predomínio e a sobrevivência do mais forte» e o «sentimento do bem e da justiça» que no homem o faz apreender aquela mesma iniquidade (³). É pois no homem — «Filho de Satanás, pai de Jesus» (⁴) — que, em comentário ainda a Raul Brandão, nos *Pobres*, o «abismo insondável» se retrai e, cristalizando num ponto, se revela na confissão «satânica ou celeste» das energias e almas infinitas «evolutivamente amalgamadas» no ser humano (⁵).

Difícil de cingir pois encoberta numa visão moldada pela orientação redentora para a futuridade, a questão da origem não deixa de se entremostrar implícita no pensamento junqueiriano, em termos que nos obrigam a repensar o seu sentido mais aparente. Que o sacrifício é a lei da evolução cósmica, na qual os vários graus da vida só *morrendo* geram os imediatamente superiores, até ao final aparecimen-

(¹) Cf. Guerra Junqueiro, «O Cantador (prefácio ao livro do Cantador de Setúbal)», *Prosas Dispersas*, p. 26; «Raul Brandão (carta-prefácio aos "Pobres")», *ibidem*, p.39; «Justino de Montalvão (apontamentos para um retrato)», *ibid.*, p. 76.

(²) Idem, «Antero de Quental — o drama da sua vida», *ibidem*, pp. 23-24.

(³) Cf. idem, «Raul Brandão (carta-prefácio aos "Pobres")», *ibidem*, pp. 49-51.

(⁴) Idem, «Oração à Luz», *Vibrações Líricas*, p. 49.

(⁵) Idem, «Raul Brandão (carta-prefácio aos "Pobres")», *Prosas Dispersas*, p. 54.

Leonardo Coimbra critica nestas teses, à luz do seu pensamento criacionista, o que vê como resultado da confusão e amálgama entre o Infinito divino e o indefinido da evolução segundo o seu conceito do século XIX, a qual implicaria «um pouco a ressurreição do maniqueísmo». A concepção monístico-panteísta dos seres como simples modos da substância divina e o sentido teúrgico duma evolução temporal da natureza que gerará Deus como seu corolário apenas futuro são também objecto da crítica leonardina — cf. *Guerra Junqueiro*, pp. 44, 68-69, 117, 140-141 e 149-150. Já José Marinho valoriza no movimento universal, tal como Junqueiro o intui, o sentido da «metamorfose cósmica» e da «transfiguração espiritual», a cujo discurso se soldaria ainda, mas não essencialmente, «a linguagem do transformismo», «Poesia e Verdade em Guerra Junqueiro», *in* José Marinho e João de Castro Osório, *Poesia e Verdade em Guerra Junqueiro / A verdadeira grandeza do poeta Guerra Junqueiro*, separata de *Ocidente*, n.ᵒˢ 149 e 150 (Lisboa, 1950), p. 13.

to do Espírito e do Amor divino e imortal pela morte da dor, é bem explícito em «Evolução», poema isolado de 1899. O processo é contudo desde o início fecundado pela luz procedente da *morte do Sol*, instância que parece assim transcender o primeiro nível de vida, o mineral ([1]), assumindo a mesma ambígua dimensão real e simbólica que na *Oração à Luz* não deixa de a sugerir como equivalente ao tradicional princípio divino, o qual seria nesta perspectiva não apenas gerado no fim do movimento cósmico, sendo de algum modo também o seu inicial princípio gerador, por uma *morte* que é condição da vida universal e dádiva que gera a ascendente aspiração da metamorfose daquela no que será não propriamente, ao menos em termos absolutos, uma geração do divino, mas antes uma sua *regeneração*. Parece ser esta leitura condizente com um trecho de um outro poema isolado — «A Agonia do Castanheiro», de 1894 — onde, narrando a morte de uma velha árvore, Junqueiro afirma que todo o seu derradeiro estertor se concentra no «átomo divino», na «misteriosa essência» donde ela primeiro brotou e que «extinta essa forma, essa breve aparência, / Volve ao abismo da existência, / Eternamente criador» ([2]). Surpreende-nos assim, num Junqueiro aparentemente cingido a um entendimento material da origem e a um evolucionismo onde o divino seria apenas o resultado da evolução da natureza, a afirmação explícita da irredutibilidade de um núcleo divino em cada ser, no qual se manifesta e oculta, e o qual, uma vez finda a duração temporal da sua onticidade como mera «forma» e «aparência», retorna à mesma e eterna fonte criadora donde, supõe-se, de algum modo se terá cindido ou terá sido cindido. O sentido de uma axialidade e transtemporalidade divina e criadora atravessa pois o discurso da sua manifestação temporal, evolutiva e transformista, como o parecem confirmar quer a referência ao «homem infinito, que vem de Deus e para Deus caminha» ([3]) quer as indagações do longo poema que, já em 1889, Junqueiro dedicara ao mesmo motivo da morte e metamorfose do castanheiro: «Onde a alma, origem dessas formas belas? / Em tão várias formas que sonhou dizer? / Qual a ideia, ó alma, convertida nelas? / E desfeito o encanto, que nos não revelas, / Que aparências novas tomará teu ser?...»; e ainda: «Mas a alma, as almas, quem as há criado? / Qual a origem donde a sua essência emana?...»; «Formas da matéria, que eu em vão desnudo, / Que invisíveis forças, e almas encobris?» ([4]) Se bem que Junqueiro não privilegie nem desenvolva este sentido de uma divindade primordial e ignota a partir da qual, anulando-se na sua mesma manifestação, emerge a totalidade evolutiva do existente na ânsia de a recriar, a sua

([1]) Cf. Guerra Junqueiro, «Evolução», in *Poesias Dispersas*, Porto, Lello & Irmão, 1978, pp. 139-141.

([2]) Cf. idem, «A Agonia do Castanheiro (Fragmento)», *ibidem*, p. 146.

([3]) Cf. idem, «Raul Brandão (carta-prefácio aos "Pobres")», *Prosas Dispersas*, *op. cit.*, p. 47.

([4]) Cf. idem, «Cadáver», in *Os Simples*, Porto, Lello & Irmão, 1950, pp. 34, 45 e 47.

hipótese permitiria reinterpretar a constante polaridade entre a Dor e o Amor, o Mal e o Bem, a Natureza e Deus — cuja dualidade é já aliás mitigada quer pela interacção conflitual entre os dois termos, que um do outro se nutrem [1], quer pela sua superação escatológica e metacósmica no triunfo essencial do segundo, embora sob condição da sobrevivência fenomenal do primeiro, que é como que a matéria ou corpo do qual o Espírito divino se alimenta [2] —, como decorrente da própria natureza e sentido da manifestação de um ser primordial cuja unidade e identidade se auto-aniquila, ao menos relativamente, no surgimento evolutivo do mundo, mas que indeclinavelmente persiste na própria ânsia com que este se move para progressivamente gerar ou *regenerar* essa mesma instância de cujo sacrifício procede. É extremamente interessante que esta leitura, se obviamente aproxima Junqueiro da visão brunina da origem [3], mais o faça de Antero — cuja poesia as mesmas interrogações atrás citadas não deixam de evocar [4] —, pela inerência do

[1] Se atrás referimos como mais evidente a relação pela qual o divino escatológico se alimenta da dor do mundo que para ele tende e o gera, também é verdade que Junqueiro contempla a relação inversa e complementar pela qual «o Mal do Bem se nutre» («In Pace-Finis», in *Poesias Dispersas, op. cit.*, p. 50) e sob a aparência do bem, da beleza e da alegria se ocultam o mal, o horror, a miséria e a dor («Romaria — Passeio Matinal (Fragmento)», *ibidem*, pp. 115-121).

[2] António Braz Teixeira apreende em Junqueiro esta inerência da dor e do amor, do mal e do bem, da imperfeição e da perfeição, da diversidade universal e da unidade divina, salientando os primeiros termos como condição dos segundos. Numa subtil interpretação, que todavia nem sempre será claramente consentânea com a letra dos textos junqueirianos, teríamos assim um Deus cuja condição de existência, de perfeição e de exercício do seu amor infinito residiria numa espécie de divisão interna entre si como natureza e universo, que seriam o seu «corpo» infinita ou, talvez melhor, indefinidamente sofredor, e si mesmo como «espírito puro», vivendo e sustentando-se das «dores infinitas do universo», mas não sentindo «dor nem sofrimento algum, triunfando eternamente dos sofrimentos eternos do seu corpo» — *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, p. 46; cf. também idem, *Junqueiro (Abílio Guerra)*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1992, cols. 947-952; «Aspectos do pensamento filosófico de Guerra Junqueiro», in *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 129-136, pp. 133-134.

[3] António Braz Teixeira considera haver um «claro paralelo» entre o pensamento junqueiriano e o de *A Ideia de Deus*, pela admissão de «três momentos essenciais e decisivos no drama cósmico» que, correspondentes aos de Bruno, partem do que permanece «para o homem um mistério insondável» e que «seria a origem do mal, do sofrimento, da dor e do erro», *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo, op. cit.*, p. 45; cf. também «Aspectos do pensamento filosófico de Guerra Junqueiro», in *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro, op. cit.*, p. 132.

[4] Esta proximidade, já reconhecida por Leonardo Coimbra, não anula o contraste pontual que Teixeira de Pascoaes apreendeu entre a «Oração à Luz» de Junqueiro e o «Hino da Manhã» de Antero: «Andava já a conceber a "Oração à Luz", rezada de encontro ao terrível Hino anteriano, maldiçoador da claridade. Assim ao poeta do desencanto e da morte,

sacrifício originário ao Princípio (sem o qual é difícil entender, no pensador açoriano, e nas *Tendências*, aquela diferença entre a virtualidade e a actualidade do absoluto que abre o horizonte da sua manifestação/realização) e pelo seu poder de efectivação (re)criadora, do mesmo divino no e pelo ser do mundo, contrastando com o advento da diferenciação, na tese de Bruno, como algo afim mas originariamente adverso ao Uno e padecido por ele. A ser legítima esta interpretação — cuja fecundidade se estende até iluminar a própria metafísica da origem em Pascoaes, José Marinho e Eudoro de Sousa, sem excluir o primeiro Leonardo Coimbra —, a fórmula lapidar da visão junqueiriana poderia ser o verso da *Pátria* no qual o poeta exclama: «Ó Dor, filha de Deus, mãe do Universo!» (1) Isto com a condição de lhe acrescentarmos ser a mesma Dor também mãe de Deus, pois o originário dilaceramento e morte da divindade é não só criador da totalidade dos entes quanto da escatológica recriação de si que eles no decurso da evolução cósmica processam e preludiam.

Esta leitura do pensamento junqueiriano, não contraditória mas antes fundadora do sentido maior do seu evolucionismo, aparentemente tão contrário à matriz platónica da metafísica tradicional, como o realçou Pascoaes (2), é-nos aliás sugerida quer por Leonardo Coimbra quer por José Marinho. O primeiro, quando, comentando a afirmação «*Vieram do infinito e infinitamente caminham para o infinito*», interroga se «Nesse ser inicial estava virtualmente o todo que a evolução actualiza?», e se «teríamos primeiro Deus oculto, depois Deus manifestando-se pelo Universo e regressando a si após a manifestação?», para concluir: «Para que foi esta manifestação?»; «E as almas, no primeiro momento inexistentes, porque existirão no momento final?» (3) O segundo, ao considerar que, «na vida espiritual portuguesa», o poeta «representa, com Sampaio Bruno, algo de grave entre o mais grave: a assunção da negatividade», após antes, referindo o decisivo trecho de Bruno sobre Junqueiro, em *A Ideia de Deus* (4), haver afirmado: «Lendo-o atentamente

respondeu o poeta da vida [...]», *Guerra Junqueiro*, Porto, Tipografia Sequeira, 1950, p. 21. Pascoaes prossegue a comparação entre Antero e Junqueiro, considerando-os, respectivamente, um «escultor» e um «músico supremo», e as suas poesias como «filosófica» e «religiosa», *ibidem*, pp. 30-32. Sobre o referido contraste entre Junqueiro e Antero, cf. também Amorim de Carvalho, *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, p. 108.

(1) Guerra Junqueiro, *Pátria*, Porto, Lello & Irmão, s. d., p. 180.

(2) «Mas em Guerra Junqueiro, a luz espiritual deriva da material; e, em Platão, dá-se um movimento contrário: a luz espiritual, decaindo, é que se materializa», Teixeira de Pascoaes, *Guerra Junqueiro*, p. 20. Também Amorim de Carvalho interpreta o pensamento junqueiriano, definido como um «panpsiquismo panteístico», à luz do primado da dor na espiritualização evolutiva imanente ao universo, concebida como uma conquista da imortalidade, *Guerra Junqueiro e a sua Obra Poética, op. cit.*, pp. 53-57.

(3) Cf. Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro, op. cit.*, p. 116.

(4) Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus, op. cit.*, p. 471.

cremos nele surpreender a cisão divina, o pecado original de Deus criador sob o pecado da criatura, detemo-nos interrogativamente sobre o que pode entender-se por "definição imprevista do Demónio".» ([1]) Decerto, no entanto, que esta hipotética cisão a partir de Deus, em Deus ou pela qual é Deus — no sentido mais fundo da «cisão divina» na metafísica marinhiana, não explícita mas possível no pensamento junqueiriano, esta seria o pelo qual Deus é «para nós e para si» como criador ou de algum modo relativo à criação ([2]) —, fadando a vida e o mundo à luta entre opostos e à dor como condição de existência, não se pensa, tal como em Bruno, senão orientada para a redenção, acentuando-se todavia em Junqueiro um aspecto positivo, de manifestação criadora, que não encontramos, ao menos explicitamente, no filósofo portuense. Já ambos se acompanham, junto com Antero, no sentido de que só a santidade da escatológica visão e assunção, «sub species aeternitatis», do universo a partir de Deus, em Deus, ou feito Deus ([3]) (ou seja, a

([1]) Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, pp. 287-288.

([2]) «Que é a cisão divina?

«No mais extrínseco sentido cabe entendê-la como a cisão em Deus. Por ela, o divino é para nós numa multiplicidade, ou em divinos avatares, ou divinas pessoas. Noutro sentido, porém, e o mais fundo, a cisão divina é aquela cisão primeira e absoluta que tem por contrapolar a sensível cisão extrema, e é a primeira e mais funda e absoluta cisão pela qual é Deus e sem a qual Deus persiste como o ser opaco e indeterminado ou na opacidade da crença ou da descrença sem digna ciência que o exprima», idem, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, pp. 91-92.

«Todo o velado então se nos descerra como ao que finalmente apreendeu que a cisão de Deus não é apenas a cisão pela qual Deus é nas sucessivas divindades, nas divinas pessoas e em toda a infinda multiplicidade da relação entre o que é manifestado e imanifestado, patente e secreto, revelado e oculto, mas é essencialmente a cisão por que é o próprio Deus tal qual é na relação que ao mesmo tempo no-lo revela e no-lo oculta.

«Então, dizemos, o sentido da cisão primordial emerge, a cisão pela qual surge Deus e todo o divino tais quais são para nós e para si enquanto o somos e cremos e amamos no mais íntimo de todo o amor, enquanto pensamos; e Deus surge como o que cria, ou foi, ou é, ou será na relação e pela relação de criador e criatura, e, na mesma crença ou no pensamento, anterior a toda a criação. Pois pela cisão é toda a origem e pela origem não é por certo o que não carece de origem alguma, [...]», *ibidem*, pp. 93-94.

([3]) «Olhar / É distinguir, unir, fraternizar / O sonho do universo, / Tudo o que anda disperso / Ou no lodo ou na rocha ou na água ou no ar... // E, dilatando o amor, / Dilata-se a visão, cresce a união, cresce o esplendor. // Olhos perfeitos, / D'eterna luz, / Só os olhos divinos dos eleitos, / Só os olhos de Buda ou de Jesus», «Oração à Luz», *Vibrações Líricas*, *op. cit.*, pp. 54-55; «A santidade consiste em pensar o Universo no plano divino e vivê-lo, isto é, senti-lo a toda a hora nesse plano supremo e transcendente. Consiste em viver as horas no tempo e andar as léguas no infinito; em contemplar a vida do infinito para o finito, da Eternidade para o momento. Os grandes Santos são sempre grandes Filósofos, que realizam em actos a sua filosofia», «Pensamentos à margem duma filosofia» (inéditos), in José Marinho e João de Castro Osório, *Poesia e Verdade em Guerra Junqueiro / A verdadeira grandeza do poeta Guerra Junqueiro*, separata de *Ocidente*, n.os 149 e 150 (Lisboa, 1950), «hors-texte» não numerado.

própria visão geradora de Deus, nalgumas formulações), efectiva e consuma o sentido redentor que desde o início se implica no seu surgimento e dinamismo evolutivo. Visão e assunção à qual só se acede, em Junqueiro, pelo amor universal que abre o sujeito ao irrestrito sentir e padecer a dor de todas as coisas, indissociável da própria bem-aventurança, segundo a exigência da «moral cósmica» que Bruno exalta no poeta ([1]).

([1]) O sentido iniciático da «moral cósmica» é bem patente no incompleto poema dramático-simbólico «O Caminho do Céu», onde o Peregrino só se liberta dos seus «crimes» e «pecados» pela ilimitação do seu amor e da sua capacidade de sentir a dor de todos os entes, partindo dos homens para se estender aos animais, às plantas e, finalmente, à terra, sendo apenas então que a «porta do Céu» se lhe abre «de par em par». É, contudo, apenas a «entrada» do «Reino do Céu», exigindo-lhe o caminho para Deus que, no próprio Céu, ame e sinta «cada vez mais, não já unicamente a dor da Terra, mas a dor do universo», cumprindo o imperativo divinizador: «Ama infinitamente na infinita dor, e chegarás a Deus, à Glória eterna», Guerra Junqueiro, «O Caminho do Céu», *Vibrações Líricas, op. cit.*, pp. 103-105. Transcrevemos a sinopse da segunda parte do poema, não escrita, que mostra um Junqueiro procurando conciliar o seu pensamento com o da doutrina católica, não sabemos se admitindo a perenidade dos diferentes graus de perfeição do movimento santificador, o que o afastaria da escatologia brunina, a qual postula o absoluto haver «só Deus»: «Entram no Céu todas as almas que se libertam dos desejos egoístas, as almas que vivem unicamente para o Bem, para amar os outros. E, chegando ao Paraíso, não esquecem o mundo. Ao contrário. Quanto mais se elevam, mais se lhe prendem, mais o estreitam no seu amor. Conquistaram a bem-aventurança, amando e sofrendo na Terra. E amando e sentindo no Céu cada vez mais, não já unicamente a dor da Terra, mas a dor do universo, cada vez mais se aproximam de Deus. A hierarquia católica dos bem-aventurados, dos anjos, arcanjos, querubins e serafins, é uma realidade. Como há graus ascendentes de perfeição desde o homem ordinário até ao santo, também os há desde o santo até ao Criador, que é Amor Infinito na duração infinita», *ibidem*, p. 105.

O sentido ético, cósmico e paradoxal de uma mística onde o adiamento da plena união com Deus, em prol da união com a dor de todas as coisas, é a condição da própria efectivação da primeira — não sem afinidade, embora num contexto a-teológico, com a aspiração do *Bodhisattva* na tradição budista —, é lapidarmente expresso no trecho em que, a propósito do derradeiro grau da «mística amorosa de João de Deus», Junqueiro escreve: «Quinto e último grau: O poeta religioso, liberto do Mundo, uniu-se a Deus. União verdadeira, fusão suprema? Não. Só chegam a Deus os que levam no coração, como um filho gemendo, o Universo inteiro. Os que transportam no seu amor, banhando-a de lágrimas, a dor infinita da natureza», «João de Deus (biografia espiritual)», *Prosas Dispersas, op. cit.*, p. 84. Cf. também a passagem em que à proximidade com a ética brunina e anteriana se alia a divergência quanto à escatologia pela manutenção, mesmo para o santo e talvez só verdadeiramente para ele, da diferença entre «o Universo e Deus»: «Enganam-se os que vão para Deus, voltando as costas à natureza. Quem se quiser salvar há-de salvar os outros. Quem renegar a natureza, renega Deus. A ascese egoísta é anticristã. O quietismo beato, apagando o Universo, apaga Deus. Quietismo e niilismo — dois zeros, dois sinónimos. O frade tenebroso, na concha da mão exangue e paralítica, sustenta uma caveira. É o nada olhando o não ser. O monge radiante (S. Francisco) na dextra poderosa, em vez de caveira, tem um globo de oiro constelado, onde se ergue uma cruz. Tem o Universo e Deus», «Raul Brandão (carta-prefácio aos "Pobres")», *Prosas Dispersas, op. cit.*, p. 61.

Concluído o nosso percurso hermenêutico, gostaríamos de haver contribuído para elucidar quer a pregnância do pensamento junqueiriano quer o seu decisivo e fontal contributo para o delineamento dos temas e questões dominantes de uma das mais singulares vertentes do pensamento português contemporâneo: a da heterodoxia metafísico-ética.

OBRAS:

A Morte de D. João (1874)
A Velhice do Padre Eterno (1885)
Horas de Combate, Porto, Lello & Irmão, 1978
Obras de Guerra Junqueiro — Poesia, organização e notas de Amorim de Carvalho, Porto, Lello Editores
Oração à Luz (1904)
Oração ao Pão (1903)
Os Simples (1892)
Pátria (1896)
«Pensamentos à margem duma filosofia» (inéditos), *in* José Marinho e João de Castro Osório, *Poesia e Verdade em Guerra Junqueiro / A verdadeira grandeza do poeta Guerra Junqueiro*, separata de *Ocidente*, n.os 149 e 150 (Lisboa, 1950), «hors-texte» não numerado
Poesias Dispersas, Porto, Lello & Irmão, 1978
Prosas Dispersas, Porto, Lello & Irmão, s. d.
Vibrações Líricas, Porto, Lello & Irmão, 1978

BIBLIOGRAFIA:

AA. VV., *Guerra Junqueiro e a Modernidade* (Actas do Colóquio), Porto, Lello Editores, 1998.
Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugália, 1955, pp. 173-192.
Amorim de Carvalho, *Guerra Junqueiro e a sua obra poética*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.
— «Papini e a "Oração à Luz" de Junqueiro», in *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Porto, Livraria Figueirinhas, s. d., pp. 105-112.
António Braz Teixeira, «Aspectos do pensamento filosófico de Guerra Junqueiro», in *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 129-136.
— *Junqueiro (Abílio Guerra)*, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1992, cols. 947-952.

António Cândido Franco, *A Epopeia Pós-camoniana de Guerra Junqueiro (no centenário da publicação de* Pátria), Lisboa, Gazeta do Mundo de Língua Portuguesa, 1996.

Hernâni Cidade, «A obra de Junqueiro na evolução literária do seu tempo», *A Águia*, III, n.º 13-14 (Porto, Julho-Agosto de 1923), pp. 70-82.

José Marinho e João de Castro Osório, *Poesia e Verdade em Guerra Junqueiro / A verdadeira grandeza do poeta Guerra Junqueiro*, separata de *Ocidente*, n.os 149 e 150 (Lisboa, 1950).

Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923; reedição corrigida e aumentada: *Guerra Junqueiro*, nota prévia, organização e fixação do texto de Paulo Samuel, Porto, Lello Editores/Universidade Católica Portuguesa (Centro Regional do Porto), 1996.

Manuela de Azevedo, *Guerra Junqueiro. A Obra e o Homem*, 1981.

Teixeira de Pascoaes, *Drama Junqueiriano*, Associação Humanitária dos Bombeiros Voluntários de Amarante, 1950.

— *Guerra Junqueiro*, Porto, Tipografia Sequeira, 1950.

Capítulo Nove

Sampaio Bruno: um percurso de heterodoxia

Manuel Gama

O pensamento de Sampaio Bruno (1857-1915), pseudónimo de José Pereira de Sampaio, contínua a ser conhecido apenas num meio muito restrito. É, afinal, a sina comum à quase totalidade dos nossos filósofos. Nem mesmo a disciplina de filosofia no ensino secundário ajuda, pois só recentemente o pensamento filosófico português passou a ser objecto de um dos programas, embora de um modo muito restrito (1).

1. A «vítima do livro»

A par de uma constituição física de tendência enfermiça, um fio de tristeza acompanhará a vida de Bruno, desde a sua infância, como mais tarde, já na casa dos cinquenta anos, virá confessar: «Nasci nesta nobre cidade do Porto, pelas 5 horas da tarde do dia 30 de Novembro de 1857, uma segunda feira triste, na rua de Santa Catarina, 429 (antiga numeração, que não era discriminadamente por pares e ímpares, *grosso modo*, a seguir e dava volta, no queixume ouvido de bons velhotes idos). Ai de mim! [...]. A tristeza esvoaça-me, nimbosa, em torno da cabeça.» (Bruno, *MPP*, p. XIII.) Igualmente na «Carta íntima», anteposta à *Ideia de Deus* (1902), faz referência a que nascera «enfermo e doente», que fora «uma criança impressionável», e ainda que uma «misteriosa agonia protraída» o acompanhou, fiel e constante, desde os alvores da meninice.

A recordação dos tempos da aprendizagem das primeiras letras traz-lhe à memória sobretudo elementos de carácter traumático. As escolas ficaram na sua memória como «casas de tormentos», com «feitio inquisitorial», onde a palmatória

(1) Ainda que se defenda que na terra portuguesa não têm florescido filósofos, os argumentos a favor dessa tese seriam, ainda assim, um caminho para um pequeno contacto com o pensamento filosófico português.

e o espirrar o sangue das mãos eram alguns dos meios para conquistar a disciplina dos alunos; contra os mestres restava um «ódio implacável».

Àqueles sofrimentos o espírito de Bruno contrapunha uma visão lustrosa dos tempos que corriam lá fora e o sonho de uma vida nova em paz e liberdade: «A época era de gestação de prodígios desde os prodígios materiais, como a abertura do Canal do Suez por Lesseps, até os prodígios morais, como o advento do socialismo cosmopolita e solidário, graças à constituição da Associação Internacional dos Trabalhadores, por Karl Marx. No meu cantinho de colegial moroso, pois que ainda estivesse moroso para meditar, contentava-me com sonhar, o sonho sublime da paz e da liberdade que, não raro, se tornava espesso e áspero, por se volver no pesadelo do ódio contra os déspotas. Um garotito de doze anos no que congeminava! É incrível hoje; porém assim éramos quase todos ontem.» (Bruno, *ID*, p. XIV.)

Embora a situação portuguesa, da segunda metade de Oitocentos, fosse já marcada pela dissolução de crenças, pelo ruir da «herança moral das gerações», o vislumbre de novos valores, por parte de Bruno, tinha origem no exterior, no ideário iluminista. Certamente para isso, o livro apresentava-se-lhe como a fonte de inspiração do seu sonho acordado, cogitando o confessado «sonho sublime da paz e da liberdade».

O ano de 1869 é decisivo para Sampaio Bruno. Os seus tenros doze anos de então amadurecem de um momento para o outro. De repente, abre-se-lhe todo um manancial de livros, até aí inacessível. Nesse ano, por «calamidade insigne», como ele refere, o seu pai esquecera-se de fechar a gaveta da secretária onde guardava os livros que acharia desaconselhável haver acesso. Partiu repentinamente para Lisboa, durante quase um mês, período durante o qual o pequeno José dá satisfação, talvez em excesso, à curiosidade suscitada pelas leituras diárias, em família, de seu pai — «homem de estudo e meditação», até ao fim da vida —, após a refeição do jantar. De um momento para o outro, como que por magia, abre-se a porta do mistério. Foram dias de autêntico consumo de livros, na ânsia de que seu pai se demorasse por pouco tempo em Lisboa. Foram-no até ao ponto de ele se considerar uma «vítima do livro» (Bruno, *ID*, p. X), estigma de que jamais se livrará.

Do vasto rol de livros encontrados — sobretudo romances em português, espanhol, inglês e francês —, alguns foram fulcrais na formação de Sampaio Bruno. A obra *Os Mistérios do Povo*, de Eugène Sue, «decidiu», diz-nos, «a minha educação sentimental» [1]. Contrabalançando com aquilo a que chama a acre pungência

[1] Eis as impressões de Sampaio Bruno sobre essa leitura: «Dessa vasta história duma família de proletários através das idades, a nenhum dos sucessivos episódios perdoei, porém eles também me não perdoaram a mim. Um surdo rancor, de imaginação e protesto, de revolta e revindicta, envenenava meu coração; cada página que ia dobrando era gota a mais que se entornava; com a última lauda, estava saturado.» (Bruno, *ID*, p. XII.)

da ferida rasgada pelo talento cruel de Eugène Sue, apareceu, a dulcificar, a «bondade olímpica» do génio de Victor Hugo, através da leitura d'*Os Miseráveis*, que é sempre um bem moral, refere também.

Tornando ainda mais indelével este quadro, apareceu-lhe entre os últimos opúsculos do fundo da gaveta, o folheto *Os meus queixumes*, editado em 1853, da autoria de seu pai, José Paes de Sampaio. Aí se descrevem, com muito realismo, as torturas inflingidas aos soldados que se tinham revoltado no quartel de Penamacor, enquanto seu pai ali cumpria o serviço militar. Aí se queixa José Sampaio da pena de prisão a que foi condenado, por não haver delatado os seus camaradas; mas «desses crimes é honra praticá-los», esclarece, com orgulho, Sampaio Bruno (Cf. Bruno, *ID*, p. XXVI) ([1]).

De entre os frutos da leitura daquelas e outras obras, ficará um vinco no espírito de Sampaio Bruno, que vai estar presente ao longo de toda a sua vida. Estas leituras sensibilizam-no para valores como a Justiça, a Liberdade, a Lealdade, para a defesa dos mais desfavorecidos, que pautarão sobremaneira a sua conduta.

Entretanto, a alimentação do seu espírito ia-se alterando, recorrendo já raramente aos romances: «No meu caminho ia cismando e ia crescendo. Agora já não lia romances, sendo de raridade, aqueles que cavavam o sulco aberto; e atrevi-me com a parte histórica da *Liberdade de Consciência*, de Jules Simon.» (Bruno, *ID*, p. XXXV.) A pouco e pouco, a sua atenção ia sendo suscitada por problemas da realidade que o circundava. Da trama dos romances passa para a trama da vida.

Sampaio Bruno cedo fora suscitado pela matéria religiosa. Consciente de que não há cultura sem religião e que esta é um factor decisivo nas mentalidades, imerge o seu espírito num vasto acervo bibliográfico nesse domínio. Dessa profunda preocupação resultará, primeiramente, uma posição radical, um «critério ímpio» — na sua expressão —, a que se seguirá uma reorientação nas leituras e nos princípios. Ainda assim, quer numa fase quer noutra, o ideal será o mesmo, a emancipação do espírito, a liberdade de consciência, não só em relação a si, mas sobretudo aos portugueses.

Na primeira fase entrevê-se uma posição marcada pelo radicalismo; dela resultarão artigos em vários periódicos e, sobretudo, o seu primeiro livro intitulado *Análise da Crença Cristã (Estudos críticos sobre o cristianismo)*, onde se analisam os milagres, a escravatura e o cristianismo, os dogmas e as crenças. Este estudo inscreve-se numa demanda maniqueísta, por parte de quem se acha do lado absolu-

([1]) Como que dando solidez e credibilidade ao relato de seu pai, Sampaio Bruno aduz a rememoração destes acontecimentos por parte do dr. António Luís de Sousa Secco, lente jubilado da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, no volume II da sua obra *Memórias do tempo passado e presente para lição dos vindoiros*, 1889. (Cf. Bruno, *ID*, pp. XVI-XVII.)

to da Luz e, tomando uma atitude provocatória, à maneira iluminístico-voltaireana, increpa aqueles que estão do lado das Trevas: «*Fiat lux*! Vamos», refere ele logo no prefácio, «trata-se de *écraser l'infame*. Esmaguemos o infame, pois. [...]. E agora; eia, *oh vós outros*, a injúria, a calúnia, a infâmia, sobre mim!» (Bruno, *ACX*, pp. XIV-XV.)

O contacto precoce com autores, então em voga, como Voltaire, Diderot, Büchner, Moleschott, Darwin, Comte, dará origem a essa obra de cruzada anticlerical, movida pelo livre-pensamento: «O meu livro é *um livro de combate*. Filiado na escola dos atletas do século XVIII e dos renovadores da época actual, este volume tem por fim bradar bem alto ao povo que contemple de face os seus ídolos [...]» (Bruno, *ACX*, p. XIV.)

Apesar de tudo, há uma intuição que permanecerá: o problema do mal. Neste tema reside, pensamos, um dos aspectos que mais perdurará na obra de Sampaio Bruno. Educado sentimentalmente na leitura d'*Os Mistérios do Povo*, de Eugène Sue, pela qual fora suscitado para o sentimento do mal, agora, nesta sua obra passa «da percepção e do sentimento do mal para a busca da inteligibilidade e justificação desse mal.» ([1])

Depois, a consciência e os escritos de Bruno irão sofrendo uma transmutação. A conselho de amigos, lança-se a leituras de outra índole. Entre essas, anota as da *Ciência das Religiões*, de Emílio Burnouf, *Ciência das Religiões*, de Max Müller, *História do Dogma da Divindade de Jesus Cristo*, de Alberto Réville, não esquecendo outras exposições como a do pastor Coquerel, de Strauss, de Feuerbach e do dr. Ewerbeck.

Se a fase inicial — concretamente a da *Análise da Crença Cristã* — fora orientada por «juvenil petulância», «teor ingénuo» e «insigne parvoíce» (Bruno, *ID*, p. XL), depois, o contacto com o pensamento de outra ordem, abre-lhes, a ele e a outros companheiros, novos horizontes: «Já então — isto era por 1875 e nós todos penujávamos — compreendêramos que o cristianismo não fora tal uma intrujice inventada pelos padres para enganar os povos. [...]. E então distinguimos a formidável importância do catolicismo.» ([2])

Bruno sentia que a sua primeira obra era fruto de uma determinada época da sua vida. Era, para ele, um trabalho notoriamente datado. Tal não quer significar que Bruno fosse um homem revoltado contra o seu passado. Pelo contrário, sentia-se comprometido com a sua consciência, que estava atenta aos sinais dos tempos, e com ela queria ser coerente. É assim que, fruto de confidências ao seu amigo

---

([1]) Alexandre Fradique Morujão, «O itinerário filosófico de Sampaio Bruno», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLIII, 3-4 (1987), p. 228.

([2]) *Diário da Tarde*, Porto, 9 de Janeiro de 1911.

J. Teixeira Rego, este revela a tensão que ele sentia dentro de si, entre o assumir o seu passado e o dar voz ao devir do seu pensamento: «O medo de ter de mudar de ideias, perseguia-o. O repúdio da sua *Análise da Crença Cristã*, que a consciência lhe impunha, causou-lhe horas de agonia. Assim, reservava para o fim da vida a exposição completa das suas ideias, quando já não tivesse tempo de mudar de opinião e a documentação tivesse atingido o seu máximo.» (1)

A evolução das suas posições já vem de trás, como vimos. No domínio da produção bibliográfica, esclarece que a primeira obra teve motivações estritamente literárias, enquanto que nas *Notas do Exílio, 1891-1893*, a sua intencionalidade passa a ser a do homem de propaganda. No entanto, no percurso evolutivo da sua consciência, ele encontra a luz orientadora das mesmas estrelas, a do Verdadeiro, do Belo e do Bem. Ou seja, há um «transmudar de emoções» perante uma «persistência das convicções»; as ideias são as mesmas, as paixões são diversas, porém (Cf. Bruno, *ID*, p. XLIII). O combate pelas ideias torna-lhe a pena veloz e, por vezes, áspera.

2. O publicista

A par da sua vasta obra em livro, Bruno sempre utilizou os periódicos para «combater o bom combate» das ideias. Seria ainda, e sempre, o mesmo espírito de cruzada, mas de efeito mais imediato. É a vertente do publicista, que se inicia no período da adolescência e que se prolongará até ao fim da vida.

Foi pela imprensa diária, de orientação republicana, e frequentemente sectária, que Bruno se sentira atraído para entrar no mesmo combate. É assim que, ocultado sob o véu de um pseudónimo, que de início se ignorava a quem pertencia, nos seus tenros catorze anos, começa a produzir artigos para o *Diário da Tarde*, publicado no burgo portuense, para o que havia sido suscitado pela veemência dos textos aí aparecidos, de Guilherme Braga, contra a investida do jesuitismo em Portugal. Os textos de Guilherme Braga eram incisivos. Um deles, sobre o suplício de Giordano Bruno, fez transbordar o espírito de Sampaio Bruno: «Minha imaginação, já esquentada, fumegou. Ai, velho amigo! Meu siso nunca fora muito. Perdi o pouco que me restava. De feito. De feito. Ardeu-me de todo o topete.» (Bruno, *ID*, p. XXXVI.) Foi o rastilho dessa nova fase: «Também eu hei-de redigir artigos», pensou para consigo. E se o pensou, não se quedou enquanto o não conseguiu. Para iludir a vigilância paterna, discordante destas ousadias num estudante, assi-

(1) José Teixeira Rego, «A Unidade de pensamento em Sampaio (Bruno)», in *A Águia*, Porto, 2.ª série, 48 (1915), p. 184.

nou o artigo com Bruno (por inspiração no homónimo italiano) e enviou-o, pelo correio, para o *Diário da Tarde* (1): «Aos catorze anos de sua idade, encetou [quem estas linhas escreve, em 1907] sua colaboração na imprensa periódica pelo ataque, colérico e sistemático, da reacção.

«Foi na segunda feira 8 de Abril de 1872, em o n.º 166 do primitivo *Diário da Tarde*, "folha popular" [...], que, na secção especial de propaganda ultramontana, intitulada idoneamente "Sotaina", exprimimos nosso pensar e nosso sentir aos reaccionários da *Nação*, de então e de hoje, do *Bem Público*, do extinto Sousa Monteiro, e de quejandas abantesmas e quejandas libélulas jornalísticas.» (Bruno, *QR*, pp. 194-195.)

O seu primeiro artigo, na sintomática secção «Sotaina», e intitulado «Carta aos católicos do congresso, do "Bem Público", da "Nação" e quejandos», redigido em forma de carta, é de um radicalismo atroz. Todo ele está impregnado por um profundo maniqueísmo, em que Bruno se posicionava em confronto com o erro praticado e difundido pelos católicos na *sua* imprensa: «Vós [os católicos do "Bem Público" e da "Nação"] quereis trevas, nós queremos luz; vós quereis infâmias, nós queremos liberdades; vós quereis mistérios, embrutecimento, fanatismo, nós preferimos ciência, instrução, religião.» (2)

À medida que os artigos se iam sucedendo, o radicalismo ia-se acentuando, e a tal ponto que os próprios redactores se viram na necessidade de intervir, pondo fim a essa colaboração. O próprio Sampaio Bruno, passados quase trinta anos, recorda esses tempos, que ele reconhece como marcados por um «entusiasmo impetuoso», em que o seu sectarismo, já não podendo ser contido pelas páginas do *Diário da Tarde*, veio a dar origem ao lançamento de efémeros periódicos: «Com o pseudónimo que rubrica estas linhas, encetei uma carreira acidentada, de doutrinamento e propaganda, quando, muito moço, aos catorze anos de idade, um entusiasmo impetuoso me seduzia; e, depois que o radicalismo de minhas opiniões me tornou incompatível com o *Diário da Tarde*, de Borges de Avelar, Urbano Loureiro e Agostinho Albano em cujas páginas recebera acolhida, tentei a criação de semanários cujos títulos infantis (*O Laço Branco*; o *Vampiro*) curto espaço apareceram na batalha da imprensa periódica.» (3)

Essa colaboração foi vastíssima, estando registadas centenas de artigos em cerca de oito dezenas de periódicos. Os casos mais marcantes foram os diários portuenses *A República Portuguesa*, até ao exílio, fruto do falhado 31 de Janeiro de

(1) Este jornal era o único onde os artigos eram assinados convenientemente. Cf. Ramalho Ortigão, *As Farpas*, vol. XIV, Lisboa, 1946, pp. 41-42; nestas páginas se lamentava Ramalho Ortigão de os outros periódicos não seguirem o mesmo exemplo.

(2) *Diário da Tarde*, Porto, 8 de Abril de 1872.

(3) *A Voz Pública*, Porto, 24 de Novembro de 1901.

1891, e *A Voz Pública*. Com este diário republicano estabeleceu o laço mais forte e duradouro através dos seus artigos, de tipo editorial, e também como director. Nas suas páginas chamou a atenção dos leitores para as vertentes mais importantes do pulsar da sociedade do seu tempo, tanto a nível nacional como internacional. Sob uma denominação actual, poderíamos classificar Bruno como um fazedor/orientador de opinião do seu tempo. Não foi caso único. Outros filósofos, como Basílio Teles, Raul Brandão, Leonardo Coimbra, António Sérgio, tomaram o jornal como o veículo mais directo para a difusão de ideias de índole filosófica.

Sem esquecer a vertente mais elaborada, como aparece nos seus livros, algumas matérias tiveram um enfoque privilegiado na sua acção publicista.

Sempre com o fito na libertação das consciências dos portugueses — a emancipação do espírito, a liberdade de consciência, como referimos acima —, a Inquisição aparecia no seu imaginário como a instituição que detinha os grilhões que anelavam as consciências. A escolha do pseudónimo de Bruno tem que ver com o suplício de Giordano no fogo «santo». Bruno toma a Inquisição como a *besta-negra* a abater, quer por razões religiosas quer por razões étnicas, pois, se a Inquisição italiana fora «exclusivamente *religiosa*», a portuguesa apresentava-se «concomitantemente *religiosa* e *étnica*» (Bruno, *ENC*, p. 232). Daí derivou uma consequência terrível: «essa abominável destrinça, pelos portugueses feita, de portugueses para com os portugueses (os de Portugal com os *de nação*) e de cristãos para com cristãos (os velhos e os novos) perpetuara-se cruamente por esses tempos fora» (Bruno, *ENC*, p. 25). A instituição formal já acabara, a preocupação de Bruno residia, agora, na mentalidade inquisitorial que subsistia na sociedade portuguesa.

Sob a perspectiva e função do publicista, Bruno, para além do combate ao espírito inquisitorial, preocupou-se e consumiu-se com muitas outras causas. Desde temas de índole filosófica, até problemas de carácter político, social, moral, medicinal, etc., fácil lhe era arranjar motivo para a intervenção pública. Causas como o fim da pena de morte, a abolição das touradas e do uso da palmatória nas escolas, muito inquietaram o espírito de Bruno e alimentaram a sua pena.

3. O ideário democrático-republicano

Pela causa republicana Bruno lutou, propagandeou, teve momentos de sectário-jacobinismo e viria, mesmo, a sofrer as agruras do exílio. Com vinte e um anos, a partir de 1878, era membro do directório do Partido Republicano Português. Foi um tempo de militância activa e impetuosa, o que decorre entre a entrada para o Partido Republicano Português e o exílio (1891), dominado por um «jacobinismo

hostil, que por então precisamente andava, com juvenil ímpeto, assanhado e arremessador.» (Bruno, *ID*, p. L).

Essa fase de grande empenhamento e militância partidária viria a atenuar-se, a pouco e pouco, após o exílio. Bruno, apesar de tudo, sempre manteve alguma independência na sua caminhada, e com o amadurecer dos anos e uma certa subalternização a que foi votado, juntamente com os seus companheiros, após o 31 de Janeiro de 1891, cada vez mais se vai afastando da rigidez partidária. Em 1898, o seu estado de espírito já era outro. Tendo sido apontado como jacobino por periodistas monarcófilos, Bruno é peremptório pela negativa: «Não! Nós não somos jacobinos, no sentido, abstraccionista e devaneante, que se quer dar à palavra.» (Bruno, *BM*, p. 422.) Em 1902, viria a deixar o Partido Republicano Português.

Ser-se republicano pela via militante e partidária, nos primórdios do republicanismo organizado, não era tarefa fácil. O domínio da Monarquia e, mesmo, a configuração da mentalidade portuguesa em geral, não lhe era favorável. O jornalista português Eduardo de Salamonde, que sentiu esses tempos no Porto, emigrando depois para o Brasil, no início dos anos 80, de visita à pátria, caracteriza a condição dos republicanos antes do 31 de Janeiro, e como estes eram vistos pelos não republicanos: nesses tempos, recorda, «para se proclamar as vantagens do novo ideal era necessário ter uma alma mais forte, mais corajosa do que para evangelizar o socialismo, a utopia anarca! Ser republicano, naquele tempo em que a sociologia ainda não se difundira entre nós, com as suas teorias transformistas, mostrando que a república não era um partido de maltrapilhos que queriam reduzir a cinzas os esplendores da civilização, era sujeitar-se a ser acossado como um elemento perigoso, inimigo de toda a ordem e todo o progresso.» (1)

Sampaio Bruno, sempre preocupado com o futuro da humanidade, e especialmente da sua pátria e da sua cidade, desejava-o melhor e antevia-o concretizado na implantação da República. Era o seu sonho, a sua utopia (2). Já bastante depois da primeira tentativa de implantação desse regime em 31 de Janeiro de 1891, reflectia que «enquanto esse tempo ucrónico não chega nesse lugar utópico, é útil que a solidariedade da piedade se afirme, já que ainda não a da justiça» (3). E, noutro passo, afirma que «A glória do futuro será conquistar a Unidade na

(1) *Folha da Noite*, Porto, 8 de Agosto de 1904.

(2) Em análise crítica à *Utopia* de Thomas Morus, Sampaio Bruno esclarece o que entende por utopia: «O vocábulo [utopia] designa ainda hoje para tal maioria de gente por aí o que de mais irreal pode conceber um cérebro enfermiço. [...] o nome de *utopia* deve aceitar-se agora no sentido a que corresponde a palavra hipótese no campo das ciências experimentais. A utopia é a hipótese sociológica, como a hipótese é a utopia científica.» *Ibidem*, 12 de Novembro de 1881. Bruno viria a publicar texto idêntico em *A Voz Pública*, 17 de Junho de 1896.

(3) *A Voz Pública*, 5 de Julho de 1903.

Liberdade», quando no passado se julgou que aquela só era possível na Autoridade [1].

Entramos, assim, numa parte específica do pensamento de Sampaio Bruno, todo ele repassado de valores fundamentais como a Justiça, a Liberdade, a Dignidade, a Paz. Valores que, para ele, estavam condensados e tinham a sua expressão plena na ideia de República, certeiramente aplicada em conformidade com o ideal que lhe corresponde: «Ora, se a república é melhor em teoria do que a monarquia e se repúblicas têm abortado, é porque o não eram. Não tendo da coisa senão o nome, que, quando corresponder ao que abstractamente se designa por ele, há-de significar só liberdade e ordem, riqueza e trabalho, dignidade e paz.» (Bruno, *NE*, p. 345.)

Embora fosse comum, por essa época, entre alguns republicanos, a defesa do iberismo, mas apenas como táctica de ataque à Monarquia, Sampaio Bruno também não deixou de o proclamar acerrimamente, em artigos anónimos no *Norte Republicano*, como ele próprio mais tarde recorda, mas em jeito de retractação: «Já compartilhei daquela errada doutrina da federação peninsular como meio de se criar um grande Estado: a Ibéria, a opor à Inglaterra, à França, à Rússia, à China se calhasse. Escrevi a defender essa quimera, péssimos artigos, repletos dum patriotismo transviado. Publiquei-os, inteiramente anónimos, no *Norte Republicano* [1881], do Porto, a quando da celeuma contra o republicanismo propagandístico levantada pela imprudência das afirmações do federalismo ibérico feitas no *Século* por Alexandre da Conceição.» (Bruno, *MPP*, pp. 124-125.) [2]

Voltando ao ideário republicano de Bruno, em 1884, ele expressa ideias fundamentais neste domínio. No diário *A Discussão*, em artigo intitulado «Direito Divino», a República é elevada a categoria superior, tanto jurídica como politicamente, podendo, até, ser considerado criminoso quem contra ela se insurgisse: «A República», afirma Bruno, «é um princípio tão alto, tão juridicamente essencial e politicamente superior, que a colocamos acima mesmo das contingências e eventualidades do próprio sufrágio universal, que é o processo da democracia mas não

(1) Cf. *ibidem*, 1 de Janeiro de 1901.

(2) Igualmente na imprensa periódica, Bruno procurou mostrar bem a sua posição anti-ibérica. Cf. *A Voz Pública*, 4 de Maio de 1898; 31 de Dezembro de 1903; 29 de Novembro de 1906; 17 de Outubro de 1909. A posição extremista de Bruno, e de outros companheiros, terá como uma das consequências a cisão no Partido Republicano Português, no Porto. A corrente mais conservadora permaneceu à volta do seu chefe, o dr. Alves da Veiga, continuando a ter como órgão *A Folha Nova*. A corrente mais avançada, tendo como figuras principais Sampaio Bruno, Basílio Teles, Emygdio de Oliveira e Júlio de Matos, funda em 1884 o Clube de Propaganda Democrática do Norte e lança o novo jornal *A Discussão*. A inauguração deste Clube foi muito festiva, nela tendo participado, entre outros, o Dr. Manuel de Arriaga, o Dr. Magalhães Lima, Consiglieri Pedroso e Silva Lisboa.

a sua fonte originária. Tudo o que não seja república é a odiosa prepotência de facções, mais ou menos numerosas, substituindo-se à pátria e, assim, não ser republicano será no futuro considerado não só como um erro mas ainda como um crime.» (1)

Em texto, igualmente de 1884, intitulado «O que é ser Republicano», Bruno realça sobretudo a atitude pessoal (2), através do sentimento, como elemento fundamental na identificação e postura do ser republicano: «Ser republicano não é pura e simplesmente ter adquirido pelo estudo e pela meditação um corpo de ideias políticas, claras e definidas, tendentes a dar satisfação ao problema, hoje pendente em todas as consciências esclarecidas, que provém do conflito latente ou explícito e definido entre o respeito tradicional das autoridades constituídas e as noções dos direitos populares que aos poucos se foram radicando nos entendimentos. Isto, por muito, não basta. É preciso ter os sentimentos que são correlativos na ordem moral e a análoga compreensão intelectiva. Urge muita abnegação da própria individualidade, e a disposição plena e segura para todos os sacrifícios. [...] A república é sobretudo uma regeneração moral.» (3)

Em 1886, na *Geração Nova*, contrapondo Monarquia e República, e em contestação a ideias de Pinheiro Chagas a favor da Monarquia, Sampaio Bruno apresenta algumas pistas sobre o enraizamento do seu republicanismo, como sejam os casos de Condorcet, Tocqueville, Bastiat. Nesse contexto explicita qual deva ser a finalidade da República: «O papel dos que desejam a República, que, como eloquentemente o proclama o ilustre Bastiat, tem por fim aliviar de seus encargos o Povo, fundar a Segurança na simpatia popular, eliminar o *deficit*, levantar a Confiança, reanimar o Trabalho, restabelecer o Crédito, fazer retroceder a miséria, realizar a Justiça, a Liberdade e a Paz [...].» (Bruno, *GN*, p. 89.)

Entretanto, dá-se a falhada revolução — e não revolta, segundo Sampaio Bruno (4) — de 31 de Janeiro de 1891. A participação de Sampaio Bruno nesta revolução não surgiu por acaso. Havia todo um passado, por parte deste ilustre

(1) *A Discussão*, Porto, 17 de Setembro de 1884. Já anteriormente, em 1881, no diário *A Folha Nova*, Bruno deixara a sua posição sobre o sufrágio universal, a propósito do estudo de Oliveira Martins sobre as eleições.

(2) Bruno dá grande importância a este aspecto, dizendo que para se ser bom cidadão não basta ser activo e trabalhador — qualidades que o farão egocentrista; mas honrado e, sobretudo, bom — que farão dele um indivíduo altruísta. Cf. *A Voz Pública*, 17 de Novembro de 1901.

(3) «O que é ser Republicano», in *Almanaque do Norte para 1885*, Coimbra, 1884, p. 3.

(4) Ao escrever, em data comemorativa do 31 de Janeiro, Bruno explica a razão de chamar a este acontecimento revolução e não revolta: «Só há revolução para progredir; todo o passo para trás é revolta [...]. Assim, o "31 de Janeiro", que foi um passo violento para diante, é uma revolução. E uma nobre, bela e pura revolução ele foi.» *A Pátria*, Porto, 30 de Janeiro de 1910.

portuense, embebido do ideário republicano que, como ele confessa mais tarde, não era fruto de uma qualquer sentimentalidade de ocasião, mas suportado por bases sólidas: «Não foi uma vaga sentimentalidade que nos firmou republicanos: mas uma convicção de natureza inteiramente científica, exercendo-se pela persuasão e simbolizando uma necessidade social indeclinável.» (Bruno, *BM*, p. 422.) Essa tentativa de implantação da República, embora falhada, restou como um alerta à consciência pública, no domínio dos factos, que Bruno só achava paralelo nos reflexos d'*A Pátria*, de Guerra Junqueiro, no domínio das ideias.

Sampaio Bruno, vê-se obrigado, logo após o insucesso do 31 de Janeiro, tal como muitos outros companheiros de ideias, a viver as agruras do exílio, sobretudo por terras de Espanha e França, países onde, respectivamente, Sampaio Bruno redigiu (o documento foi aprovado por todos os exilados, reunidos em Madrid) e fez imprimir o *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*(1), que constitui, por assim dizer, uma antologia do ideário republicano, embora escrito apenas pela pena de Sampaio Bruno. Era um documento ou testemunho para Portugal, mas também para a Europa.

Após o regresso do exílio, a peleja pela República continua — embora com menos vigor do que em tempos idos —, sendo, agora, o centro estratégico o diário portuense *A Voz Pública*, onde escreveu empenhadamente durante uma quinzena de anos, e exercerá mesmo, durante algum tempo, a direcção da redacção política.

A favor da República e contra a Monarquia, Bruno mobiliza as suas energias, busca apoio nesse sentido em filósofos de renome como Augusto Comte e Herbert Spencer (2), e associa mesmo, numa espécie de comprometimento, a República ao amor patriótico: «Todo o português», diz ele, «que ame a sua pátria deve contribuir, na medida de suas forças portanto, para que se faça já, sem perda de tempo, a república aqui. Quem, sendo independente, assim não proceda, ou é mau de coração ou é curto de inteligência!» (3) Bruno associava os sentimentos às gran-

(1) Este *Manifesto*, diz-se aí, «é conjuntamente um protesto e uma exortação», e onde se declara que «o país não se há-de vexar, envergonhado, dos seus filhos hoje proscritos, antes com eles deve e pode contar, para todos os sacrifícios que a salvação da pátria em perigo tem o direito de exigir dos cidadãos probos e dedicados», *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*, Paris, 1891, p. 28.

O próprio Bruno faz a história do *Manifesto*: «O Manifesto foi escrito em Madrid numa casa [...] onde se alojavam José Pereira de Sampaio e Basílio Teles; assistiram à sua primeira confecção Carlos Richter e José Tavares Coutinho; lido depois aos emigrados reunidos juntos, foi por eles unanimemente aprovado.» *Diário da Tarde*, Porto, 4 de Fevereiro de 1911. Neste mesmo periódico, passados dois dias, Bruno refere que foi só ele quem redigiu o *Manifesto*.

(2) Cf. *A Voz Pública*, 27 de Junho de 1896.

(3) *Idem*, 26 de Março de 1896.

des causas. Era o terceiro elemento da trilogia da Revolução Francesa, a fraternidade, que havia de anelar o conjunto. É nesse sentido que proclama a dignidade pessoal como o «fundamental sentimento democrático» e a inveja como o factor que «deu cabo de democracias pouco instruídas ou pouco moralizadas. É a inveja que torna possível o despotismo.» (Bruno, *ENC*, p. 329.) Muito será amar a liberdade e a igualdade, mas estes nobres sentimentos são insuficientes, pois «uma alma não é verdadeiramente republicana, digamo-lo em definitiva, se nela não habitar outro sentimento, transcendental, de origem divina. É o da humanidade; ela estreita, por um laço mais íntimo, a união dos cidadãos.» (Bruno, *ENC*, p. 330.) Só assim terá sentido o *ternário sagrado*, a «fórmula maravilhosa, insubstituível, proposta por Saint-Martin antes da Revolução Francesa», que a terá bebido no «filósofo desconhecido», o português Martinez de Pascualis. É a humanidade ou bondade que tira àquela fórmula a sua rigidez teórica na almejada edificação da Justiça. A democracia terá como função principal ir, a pouco e pouco, extirpando a desigualdade social, embora respeitando a diversidade natural: «Nem na lei já nem nos costumes ainda, urge que se não habituem [os cidadãos] a considerar-se diferentemente do que o que, na diversidade natural, eles, na homologia social, são: uns para com os outros nem mais nem menos, mas inteira e absolutamente iguais.» (Bruno, *NE*, p. 344.)

Até ao 5 de Outubro de 1910, a palavra República continua a brotar no espírito de Bruno como uma espécie de *catarse nacional*. Ela aparece-lhe como uma síntese de bons princípios e bons sentimentos, contendo em si, entrelaçados Liberdade-Igualdade-Fraternidade entre si e com a Bondade e a Justiça ([1]). A República é vista por Bruno até como o «elixir de longa vida» ([2]).

A três meses da implantação da República, e interpretando o devir especificamente português, Sampaio Bruno entende que a democracia só pode acontecer sob a República: «A democracia hoje em dia em Portugal», adverte ele, «não pode ser senão republicana; pode entender-se uma Inglaterra aristocrática e socialista; pode entender-se uma Alemanha imperialista e socialista. São incongruências que têm a sua explicação no processo histórico da formação daquelas nacionalidades.» ([3]) Só pela República (*res* mais *publica*), a coisa de todos, a democracia alcança o seu sentido pleno. Não há outra via, neste momento histórico. Embora se trate de uma fase transitória, pois, baseado em orientações de E. de Hartmann, para Bruno o desfecho do desenvolvimento histórico será a eliminação integral da ideia de autoridade.

Aquela asserção não é feita por acaso, pois o pensamento bruniano está embebido numa constante preocupação em matéria de filosofia da história, em que

([1]) Cf. *idem*, 19 de Setembro de 1901.
([2]) *Idem*, 20 de Maio de 1898.
([3]) *A Pátria*, Porto, 21 de Junho de 1910.

E. de Hartmann e a sua *Filosofia do Inconsciente* estão presentes. Bruno refere e assume que existe um «processo misterioso e teleológico que domina, providencialmente, a natureza e a história» ([1]), e, sempre atento ao caso português, acredita que Portugal «não está destinado a uma catástrofe definitiva e irremediável», como poderia parecer; antes, pelo contrário, entrará numa fase de revigoramento, porventura superior à sua tradição de até ali. ([2])

Eis, entretanto, que o tão almejado dia da implantação da República tem o seu advento. O contentamento nas aspirações republicanas é manifesto. Sampaio Bruno comunga desse sentimento mas, nele, cedo começa a dar sinais de esmorecimento. Os caminhos trilhados pelo poder republicano começavam a gerar-lhe um sentimento de desencanto, que não mais se dissipará. Nem filosófica nem religiosamente, havia nele coadunação com o republicanismo reinante, pois para a orientação vigente: «Ser republicano implicava, de um ponto de vista filosófico, ser materialista e/ou positivista e, de um ponto de vista religioso, ser ateu ou agnóstico; de qualquer modo, anticlerical.

«No alvorecer de 5 de Outubro de 1910, a *questão política*, agitada pelos republicanos e seus aliados objectivos, deixa a perder de vista a *questão religiosa* que lhe subjaz. Pelos compromissos activos da Igreja com o regime deposto, a *questão religiosa* é arvorada pela facção republicana e pelos seus aliados numa *questão política* fundamental, mesmo uma questão de regime, identificando-se o catolicismo com a medula ideológica do despotismo e o anticlericalismo como a condição *sine qua non* de um regime de liberdade.» ([3])

Se homens do jaez de Bruno tinham a pena para manifestar o seu descontentamento, outros havia que, entendendo só difusamente que os princípios nobres da República estavam a desvirtuar-se, não deixavam de sentir na pele os efeitos desse descaminho. É do sentir desses que Sampaio Bruno tenta dar eco: «Proclamada a República em Portugal», escreve ele, passados três meses «e logo dissipado o júbilo do entusiasmo espontâneo e sincero dos primeiros momentos, começou a substitui-lo um sentimento penoso de inquietação, a que sucedeu, sobretudo nas classes sociais médias, um descontentamento ao mesmo tempo vago e vasto.» ([4])

Não haja naquelas palavras uma interpretação de esmorecimento da parte de Bruno em relação à República como sistema. A fé e o empenhamento nela mantinham-se. A orientação que estava a ser-lhe dada pelos detentores do poder é que era o ponto da fundamental discórdia. Sampaio Bruno explicita, desfazendo even-

([1]) *A Voz Pública*, 30 de Junho de 1901.

([2]) Cf. *idem*, 3 de Outubro de 1907.

([3]) Norberto Ferreira da Cunha, *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1997, pp. 71-72.

([4]) *Diário da Tarde*, Porto, 2 de Janeiro de 1911.

tuais ambiguidades, que o que ele quer continua a ser o mesmo que os seus opositores: a consolidação da República. Os meios é que divergiam ([1]). Confessa-se no Porto em 1911, no mesmo ponto de vista em que estava em Madrid em 1891, quando redigiu o *Manifesto dos Emigrados*, e demarca-se do oportunismo político que via grassar: «Eu não tenho as opiniões dos meus interesses nem as doutrinas que proclamo são doutrinas de ocasião.» ([2])

O fulcro da discórdia tinha a ver com algo de tão fundamental que não se antevia uma eventual reconciliação de Sampaio Bruno com o republicanismo vigente. Tratava-se da questão da tolerância, nomeadamente em matéria religiosa. Sampaio Bruno, em 1911, depois de fazer a história da sua postura perante a religião, aclara que a sua aceitação da importância histórica do catolicismo não era daquela altura, e admira-se repulsivamente com a marca da vanguarda republicana que conduzia os destinos da República: «Quem nos haveria então de fazer supor [reportava-se ao ano de 1875] que em 1911 o traço distintivo do espírito novo dos avançados em Portugal seria uma irreligião ignorante e petulante?» ([3])

É este estado de espírito, marcado pela desilusão e pela mágoa, que levará este homem à retirada total do caminho por onde era conduzida a República, que não era o seu, aquele por que tanto sonhara e tanto lutara. Em 17 de Fevereiro de 1911, retirava-se da política portuguesa «completa e absolutamente enjoado.»

Por essa altura continuava válida (e continuaria até ao final dos seus dias) a sua proclamação de 1898: «*Ubi libertas ibi patria*; onde a liberdade, aí a pátria. [...] O exílio não o [a ele] apavora, porque prefira ser um cidadão faminto a um escravo gordo.» (Bruno, *BM*, p. 459.)

4. Deus e o mal: uma visão heterodoxa

4.1. A antinomia positivismo-metafísica

Sampaio Bruno, em 1878, num longo ensaio intitulado «A propósito do positivismo (relance)», publicado na revista portuense *O Museu Ilustrado*, deixara clara a sua posição crítica sobre o positivismo. Vinte anos mais tarde, na sua pro-

([1]) Cf. *idem*, 12 de Janeiro de 1911. Os opositores de Bruno começavam a vir a terreiro, apelidando-o de *talassa* (isto é, não aderente à República), sobretudo porque ele defendia uma República para todos os portugueses — «uma república *nacional*, não de *sectários*» —, incluindo os monárquicos, que desejava ver presentes na Constituinte. Cf. *idem*, 3 e 6 de Fevereiro de 1911.

([2]) *Idem*, 6 de Fevereiro de 1911.

([3]) *Idem*, 9 de Janeiro de 1911.

lixa obra *O Brasil Mental*(1898), estende e aprofunda as suas reflexões argumentativas sobre a corrente que tão intensamente se implantara em largas faixas de pensadores a partir da segunda metade do século XIX. Certamente, uma das correntes que maior influência teve em Portugal, a par da escolástica. Entre épocas claramente distantes no tempo, vicissitudes várias e diversas se encontraram e desencontraram, na vida do país, no mundo das ideias, no seu próprio percurso vital.

Razões de índole político-partidária e filosófica teriam estado subjacentes no retomar, de forma tão incisiva, daquela temática. Em Portugal, positivismo e republicanismo andavam juntos. Ora, Sampaio Bruno, militante do Partido Republicano Português, tinha necessidade de mostrar que a sua luta pelos ideais republicanos não implicava necessariamente uma comunhão com o positivismo, como era apanágio dos seus correligionários. Depois, e simultaneamente, o seu percurso de pensamento levara-o a determinadas ideias, que desejava expor, e que não se coadunavam com os princípios positivistas. *O Brasil Mental* surge como uma espécie de preparação do terreno — um aviso aos seus leitores, admiradores e, até, opositores — para uma nova, em evolução, sementeira filosófica, que irá surgir primeiro com *A Ideia de Deus* (1902), e se completará depois com *O Encoberto* (1904) ([1]). Embora, como ele nos adverte, «as ideias são as mesmas; as paixões são diversas, porém.» (Bruno, *ID*, p. XLIII.) Ou seja, as circunstâncias eram diferentes. Havia aperfeiçoamentos de maturidade, com factores diversos, onde a experiência do exílio não foi de somenos importância.

A estrutura do sistema filosófico comtiano tem como base a lei dos três estados. Bruno pautará a orientação das suas críticas ao positivismo pela renúncia fundamental dessa teoria. Depois de fazer a análise dos vários aspectos do positivismo, remata que «as conclusões [do positivismo] são absurdas. Logo, as premissas o são também.» (Bruno, *BM*, p. 257.) E, claro, a premissa maior será essa lei dos três estados, de que Bruno não se cansa de proclamar como falsa. O que, provado isso, implica o desmoronamento da arquitectura do sistema comtiano. Para Bruno essa lei é «falsa, falsíssima» e está «arruinada», pois os três estados não se sucedem e substituem, como queria Comte; esse é «o princípio vital do erro de Comte.» (Bruno, *BM*, p. 221.)

Sampaio Bruno não deixa dúvidas sobre o seu repúdio àquela fórmula comtiana. Classifica-a de corolário erróneo, de insuficiência manifesta, de imperfei-

([1]) N'*O Brasil Mental*, tendo como motivo expresso o conhecimento recíproco, a nível da criação mental, entre Portugal e o Brasil, Bruno aproveita o caso de os nossos irmãos brasileiros terem uma posição de positivismo sectário, para dizer que ali se encontra um exemplo claro de seguidismo face ao sistema comtiano, que ele não aconselha, e, sobretudo, não comunga.

ta, inacabada, incompleta, inexacta. Ao longo d'*O Brasil Mental*, Bruno vai deixando disseminadas algumas interrogações críticas a essa teoria que tinha a pretensão de tudo abarcar: como se poderá entender, sob essa lei, que, por exemplo, de Genoude tivesse sido positivo na sua mocidade e teólogo na sua virilidade? Como se pode explicar que pensadores como Vacherot, E. de Hartmann, Janet, hajam sido puros metafísicos? E não houve puros teólogos como Ségur, Gaume, Freppel? (Cf. Bruno, *BM*, pp. 119-120.) Como pôde, e como pode, o homem viver nos estados teológico e metafísico sem a positividade de conhecimentos? Onde incluir o desenvolvimento moral, e o industrial, e o estético? (Cf. Bruno, *BM*, p. 127.) De objecções deste género, e de outros aspectos como o de encontrar os estímulos subjectivos e anoéticos de Augusto Comte na construção da sua fórmula, faz Bruno o seu remate: «Conclusão: a lei de Comte não é ainda a de que precisamos. Não serve, porque é de menos para medir o que é de mais.» (Bruno, *BM*, p. 135.) E especificando um pouco, coloca o dedo no âmago da filosofia positivista: «Para que a lei dos três estados fosse verdadeira (no sentido de: exacta, perfeita, acabada, completa) era preciso o impossível.

«O complexo das coisas — nele compreendido o homem — é um sistema estático de equilíbrio de infinitos factores, concorrentes, provindo cada de outros, tendo suas causas especiais, e reagindo todos uns sobre os restantes.» (Bruno, *BM*, pp. 148-149.) Então, poderia ainda Bruno interrogar Comte: como formar leis ou, melhor, uma lei com tantas variáveis assim?

Pelo alcance, nomeadamente gnosiológico, da sua percepção da realidade, vê-se claramente a posição bruniana sobre o positivismo. Mas não se fica por aí. Outras parcelas da doutrina comtiana, como a religião, a questão social, a classificação das ciências, merecem-lhe especial atenção.

Em conclusão, e depois de análise exaustiva, Sampaio Bruno remata que o positivismo deverá ser tomado como um método — no que, já há muito, era adoptado pelas ciências naturais —, pois, como sistema é inaceitável. Ao longo de ambos os estudos sobre o positivismo, Bruno vai desfiando uma série de dados que deixam clara a sua rejeição daquele sistema filosófico. Tomando a máxima de que a árvore se conhece pelos seus frutos, Bruno assume a posição de Charles Pellarin — como acontece frequentemente ao longo de toda a sua crítica ao positivismo — e conclui que A. Comte se encarregou, ele mesmo, de refutar o seu sistema: que dizer de um sistema que passou um traço sobre a ontologia, negando a investigação do absoluto, e que tem por alvo purificar a ciência e a filosofia do espírito metafísico? (Cf. Bruno, *BM*, p. 109.) Como não se vê que a fórmula comtiana é unilateral, não percebendo que os fenómenos sociais são interdependentes? (Cf. Bruno, *BM*, p. 149.) Como entender que ao positivismo interesse apenas o *como* das coisas e não se importe com o *porquê*? (Cf. Bruno, *BM*, p. 152.) Como não se alcança

que o «homem há-de tentar sempre devassar o mistério que o incita e o irrita» (Bruno, *BM*, p. 181), e que tal é um *facto*, e a metafísica tem precisamente «por objecto o responder a perguntas *reais* do espírito»? (Bruno, *BM*, p. 268.) Se assim não for entendido, como poderemos esboçar uma resposta a perguntas como estas: «Com efeito, a consciência, a todo o instante sério e alto da vida mental ou moral, nos sugere estas tremendas perguntas: há Deus? Não há Deus? A alma humana é livre, imortal, responsável? O acto tem uma sanção e qual seja ela?» (Bruno, *BM*, p. 155.) Porque não poderemos nós «asseverar que nos é lícito assentar existências pelo raciocínio, desde que se achem presas a dados conhecidos e que somente elas explicam»; e assim sendo, a existência de Deus não poderá «*talvez* ser determinada rigorosamente pelo raciocínio»? (Bruno, *BM*, pp. 190-191.) Remata Bruno em implícita resposta às acusações dos positivistas: «Nós não partimos da metafísica para a positividade; mas, pelo contrário, da positividade para a metafísica.» (Bruno, *BM*, p. 160.) Afinal, Bruno viu bem o que só os antimetafísicos não queriam entender, apesar da sua evidência, que a metafísica só se pode combater com outra metafísica.

Enfim, depois de longas páginas dedicadas à análise crítica do positivismo e à defesa da metafísica, Sampaio Bruno havia assentado determinados pressupostos que irão ser a porta de acesso para um novo desenvolvimento no seu pensamento, que irá explicitar, de seguida, n'*A Ideia de Deus*. Estava aberto o caminho para as suas reflexões de ordem metafísica.

4.2. Deus e o mal

Sem a metafísica, como queria o positivismo, não era possível, segundo Bruno, fazer uma lógica e coerente teorização filosófica sobre qualquer matéria. Trata-se, afinal, da busca de resposta às questões *reais* do espírito, de que Bruno tem clara consciência na sua reflexão filosófica.

No pensamento de Sampaio Bruno encontramos a preocupação pelos assuntos mais fundamentais da filosofia: Deus, o homem, o universo. Temas como a origem e a essência de tudo, a condição e o destino do homem, o problema do mal, o universo e a sua evolução, a existência de Deus, são nevrálgicos na sua filosofia. Como preocupação primeira encontramos a (in)conciliação entre a perfeição de Deus e a existência do mal.

Nas suas análises sobre Deus, chega à conclusão que as vias de prova da existência de Deus, apresentadas pelo pensamento ortodoxo de teólogos e metafísicos, concluíam apenas pela existência de um ente de razão. Bruno, vendo essa argumentação marcada pela incongruência, parte para uma enunciação dife-

rente do problema, tendo em conta a sua própria vivência, da qual não fazia parte a fé religiosa, e o contexto da prática religiosa, onde não vislumbrava a presença de Deus. Deus surge-lhe, então, não como a causa de todo o criado mas como a essência absoluta.

A questão central da existência de Deus, no pensamento bruniano, não era a do fundamento dos seres finitos, como tinha sido apresentada pelas vias de prova tradicionais, mas a da origem e fundamento do mal e, concomitantemente, a sua eliminação. Problema que não era exclusivo da condição humana, mas comum a todo o universo. Mesmo se Deus não é nem pode ser a origem do mal, a realidade deste é incontestável e não pode ser vista à margem da realidade de Deus. Então, como conciliar a realidade do mal com a realidade de Deus — sendo este ortodoxamente apresentado como transcendente, omnisciente e omnipotente —, e, ainda, que se pode dizer filosoficamente sobre a origem, a justificação e a resolução do mal na condição humana e em todo o universo? Estas algumas das questões que constituem a medula das densas páginas d'*A Ideia Deus*.

Sampaio Bruno, atormentado pelo grande problema do mal, entra no limiar da metafísica. Como deixara esclarecido n'*O Brasil Mental*, a inteligibilidade do mal não era possível no seio das ciências positivas, pois não se trata de um qualquer objecto sobre o qual se possa fazer uma investigação laboratorial. À sua ordem tem de corresponder um estudo de diferente ordem, um estudo metafísico, pelo qual Bruno irá enveredar. Apesar disso, para explicar o aparecimento do mundo (e do mal), afasta-se da explicação teísta que o coloca intrínseco à criação divina. Em consequência, nega igualmente a perfeição divina em termos tradicionais. A origem do Universo e o aparecimento do mal radica-os num mistério inexplicável, pelo qual o Ser único, originário e absoluto se alterou: «Nós não podemos compreender», diz Bruno, «como foi esse mistério da diferenciação de parte do espírito puro. Porém, que ele dado se houvesse é necessário: para que, um tanto ininteligivelmente o enigma universal nos seja, ainda que em seu limiar, acessível.» (Bruno, *ID*, p. 460.) Como se deu essa queda — intrínseca ao próprio Deus e não queda das criaturas —, eis um dos pontos seminais da sua filosofia.

Afastada a tese criacionista, Bruno enceta uma outra explicação para a cosmogonia ou génese do mundo. Pelas indicações que nos dá, o seu esquema de cariz místico ter-se-á inspirado nas ideias de E. de Hartmann, expostas na sua obra *Filosofia do Inconsciente*, que por sua vez faz eco do pensamento do filósofo alemão Schelling, que condensa determinadas tendências da cultura ocidental. Tendências essas, de cariz neoplatónico, próximas dos sistemas gnósticos heterodoxos, e veiculadas por Jacob Boehme, um dos expoentes da mística especulativa alemã dos

séculos XVI-XVII, que procura conciliar o absoluto com a existência da realidade finita e com a presença nesta do mal (1).

No entanto, tudo permanece envolto em mistério. Querer tirar o véu e atingir a verdade absoluta não o lograremos na actual condição humana. É uma realidade que excede o nosso espírito. Só, ucronicamente e utopicamente, na consumação dos séculos, refere Bruno, virá um Buda «experimentalista e dialéctico», um Cristo, cujos «prodígios sejam argumentos», o «Paracleto, o consolador» proclamar assim aos homens: «Explicar-vos-ei Deus na sua plenitude pelo desenvolvimento de Deus em sua essência. Explicar-vos-ei a criação dos mundos e a dos homens, a origem do mal, a salvação das almas e o fim da matéria. E os espíritos que em si-mesmos encerram alguma coisa de celeste aí verão claro e prestes compreenderão.» (Bruno, *ID*, p. 482.)

Bruno não deixa, apesar do denso mistério, de fazer uma reflexão filosófica sobre aquilo que é nuclear na sua filosofia, o Universo e o seu sentido. No seu pensamento, o mal não pode ser obra do homem. Quando muito, o homem é um «operário» do mal, o que já é um mal, mas isso não significa que ele seja o seu criador, porque se assim fosse, ao homem se teriam de imputar todas as calamidades que acontecem no mundo: «Se o mal é obra do homem», diz Bruno, «os flagelos mortíficos que açoitam animais e plantas obra do homem são; os tufes são desencadeados pelos pilotos dos navios que naufragam e o terramoto de Lisboa foi encomendado adrede pelo Marquês de Pombal [...]. Nem do mal moral todo o homem será responsável, como o não é de suas ferocidades o selvagem primitivo; e, que o fosse, restava ainda o problema na mesma. Que o homem possa operar a existência do mal — é, já, o primeiro mal; e esse, originário de todos, é que ele o não criou. Em última análise, Deus resta o responsável, por ter dado a existência a um ser tão mau que haveria de perturbar a ordem do universo fazendo aparecer na terra o mal.» (Bruno, *ID*, p. 426.) Como explicar então o aparecimento do mal e do erro? O mal e o erro são intrínsecos ao mundo pela queda, assim sendo desde o princípio. O mal não é condição exclusiva do homem, mas de toda a natureza. Assim, também a redenção, o regresso ao homogéneo, não é exclusiva ao homem, mas envolve todo o universo. O mal surge no mundo naquele momento em que se dá o aparecimento da matéria, e que ele próprio nos apresenta, após várias reflexões, em jeito de sinopse: «Recapitulando, temos: no primeiro momento da ideação, a Eternidade, igual ao Infinito no Tempo puro. No segundo momen-

(1) Certamente, outras orientações interessaram a Bruno. Entre essas estariam as de linha esotérica de Martinez Pascualis (século XVIII) e do seu discípulo Saint-Martin (1743-1803). Das ideias da obra de Martinez Pascualis, *Tratado da Reintegração dos Seres Criados nas suas primitivas propriedades, virtudes e poderes espirituais e divinos*, teria tido conhecimento através de Saint-Martin.

to: temos o Infinito, no Tempo puro, mas agora diminuídos; e concomitantemente o Espaço, isto é Tempo alterado, espaço que é a matéria, no átomo primo, extenso e contíguo, em movimento. No terceiro momento: temos essas duas existências e agora uma terceira, que é o tempo derivado, o tempo contado no espaço [a duração], pela grandeza medida, isto é pela qualidade comparada à qualidade (ou seja quantidade) a qual se contém, desde o momento anterior, no número sucessivo dos átomos primos» (Bruno, *ID*, p. 397) (1) Este esquema metafísico da evolução, de cerne nitidamente heterodoxo, tradu-lo Amorim de Carvalho por esta forma feliz: Deus-Homogéneo — queda de Deus — Mundo-Heterogéneo — o Mal — Redenção pela consciencialização e cooperação universal com Deus — Reintegração em Deus e termo dos seres individuais (2).

Sobre o processo da «criação», e tudo o que lhe está associado, já Bruno havia dado o melhor da sua reflexão, como referimos. Agora, no epílogo d'*A Ideia de Deus*, debruça-se, em visão prospectiva, sobre o desfecho da evolução e sobre o papel que cabe ao homem no seio dessa evolução.

Como corolário das ideias de Bruno sobre o desfecho da evolução, encontramos um racionalismo levado ao extremo (3). A revelação dirigir-se-á à razão, e não às almas como proclamava Jesus Cristo. O postulado será que «Germinal agora só o Racional.» (Bruno, *ID*, p. 480.) As deduções tira-as de imediato. A religião indica a vereda, mas, agora, a religião não é a dos santos; agora, o «santo tem de ser o sábio. A prática não é de boas-obras, mas de bons-pensamentos». Agora, a «virtude não é o esteio da verdade. O sacrifício, *qu'est-ce que cela prouve?* O martírio é inútil, porque não é silogismo.» A «revelação há-de sair demonstração hoje em dia» e das «mentes inspiradas, tem de brotar, cair a verdade crítica.» Agora, a fé tem de sair do cálculo, até que surja um Cristo que se entenda plenamente pela via do

(1) Na sequência desta exposição sintética, Bruno traduz também esse esquema por uma espécie de fórmula matemática. Posteriormente, Bruno volta a expor o seu esquema de matriz claramente spenceriana: «No princípio era a Perfeição, o espírito homogéneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito dum mistério, temos o espírito diminuído e a seu par a diferença que se tornou heterogénea, isto é o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-á o espírito puro, pela absorção final de todo o heterogéneo. Assim, três são os instantes supremos do crescimento. Um: é o espírito homogéneo e puro, que foi e há-de voltar a ser. Eis o ponto-de-partida e eis o ponto-de-chegada. Outro: é o espírito puro mas diminuído actualmente, pelo destaque separativo do universo. Enfim, o outro ainda: é esse universo, que aspira a regressar ao homogéneo inicial», Bruno, *ID*, p. 460.

(2) Cf. Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1960, p. 173.

(3) O livro *A Ideia de Deus*, refere Bruno que foi escrito com motivo e a propósito de Amorim Viana, e que constitui o «anelo dum "misticismo idealista"», que é, simultaneamente, fecho da sua obra e motivo de esperança essencial que, está certo, «chegará, lá para os dias mais confiantes do longínquo porvir», Bruno, *ID*, pp. 481-482.

raciocínio: «Assim, portanto, as almas têm de reacender-se no raciocínio; e a fé há-de emergir do cálculo. Virá um Buda experimentalista e dialéctico. Um Cristo virá, cujos prodígios sejam argumentos.» Então, com a vinda de um Cristo de total inteligibilidade, que chegará quando os raciocínios estiverem aptos para o entender, o mundo estará preparado para a etapa final da reabsorção esperada, em que o Homogéneo novamente será: «No tom do movimento universal», termina Bruno *A Ideia de Deus*, «o movimento individual, pelo exercício da sabedoria e pela prática da santidade (o que virá então a consistir no mesmo), convergirá, indescrepantemente, para a absorção recuperadora. A resorção do cosmos ultimará a reintegração da unidade do infinito no perfeito. Haverá Deus, e um Deus só, e só Deus. [...]. Redimido o diferenciado, na consumação dos séculos, como o foi antes dos séculos: — a homogeneidade do absoluto será.» (Bruno, *ID*, p. 483.)

A busca de Deus, em Bruno, não se fixa na via da revelação, mas no caminho da razão filosófica. Ou seja, a fé religiosa subsume-se na razão filosófica e o discurso teológico passa a ser o discurso filosófico, em que o conteúdo da fé, embora não seja eliminado de todo, passa para a ordem racional.

Se a raiz do mal é separação/queda de Deus, o bem será integração em Deus/Homogéneo. Ao homem cabe o papel de, na medida das suas possibilidades, ser libertador-integrador, diminuindo, pelo amor, a separação até à reintegração final no Homogéneo ou espírito puro. A felicidade do homem, que não se identifica com gozo ou fruição, teria a ver com o termo do mal. A missão do homem não se restringe à sua espécie, mas a toda a natureza, como veremos de seguida.

4.3. O homem como adjuvante da evolução

À teoria exposta n'*A Ideia de Deus* (1902), dá-lhe Bruno seguimento n'*O Encoberto* (1904). A chave de leitura desta obra, que só ganha sentido quando entroncada nas ideias daquela, dá-no-la Sampaio Bruno quase a terminar a obra: «Dissipe-se a nuvem que encobre o herói. O herói não é um príncipe predestinado. Não é mesmo um povo. É o Homem.» (Bruno, *ENC*, p. 378.)

Já há bastante tempo que Bruno trazia em mente a ideia de escrever uma obra deste género. Nas *Notas do Exílio* (1893) e n'*O Brasil Mental* (1898), já aparece anunciado um volume com o título de *Teoria da Evolução Portuguesa*.

O Encoberto é não só uma teoria da evolução portuguesa, mas, mais do que isso, pois Bruno vai mais longe, e apresenta-nos a construção de uma antropologia. Não de uma visão antropocêntrica, pois o homem não é o condutor da evolução. O homem — esse ser problemático, enigmático, *encoberto* —, não tem como finalidade o saber, mas cabe-lhe a responsabilidade, não em sentido individualis-

ta, de se redimir e de fazer com que todo o universo se redima, resistindo e eliminando o mal, como tão apropriadamente ele encontra nas palavras de Novalis: «Não foi Tolstoi. Quem encontrou a palavra do enigma foi o poeta alemão Novalis. Novalis escreveu: *o fim do Homem é ajudar a evolução da Natureza*. Esta palavra vai até ao fundo do fundo do abismo. Nunca nenhuma assim sublime brotou de lábios inspirados. *O fim do Homem é ajudar a evolução da Natureza.*» (Bruno, *ID*, p. 470.) O homem tem o dever da resistência ao mal, como também o proclama Teilhard de Chardin. Mas como? — interroga-se Bruno: «Trabalhando, para saber, a fim de poder. E, podendo, cumpre-lhe esquecer-se, não acreditando em soberba, como até aqui, que a decifração dos mistérios é para que sua curiosidade se satisfaça; para que, redundantemente, seus prazeres aumentem. O homem tem de dar conta do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos de espécie, ele contribuirá já para a libertação universal.» (Bruno, *ID*, p. 470.)

N'*O Encoberto*, poder-se-á dizer que, dos sete capítulos que o compõem, os seis primeiros são de introdução e preparação para o último, intitulado «Decadência e Progresso», onde é exposto o fundamental da filosofia bruniana, em íntima conexão, como já anotámos, com a teoria desenvolvida na obra anterior.

Centrando-se na problemática do sebastianismo, dá-nos Bruno uma interessante visão deste tema, de uma forma geral antípoda à interpretação que lhe dera Oliveira Martins: «Em sua História, Oliveira Martins, esboçando uma visionária teoria do sebastianismo, como fautor oculto da vitalidade nacional através de todo o nosso percurso histórico desde Alcácer-Quibir [...].» (Bruno, *ENC*, p. 149.) Igualmente critica Oliveira Martins pelas conclusões que daí tirou para a sua teoria da história, afirmando que «é quimérica a teoria da história de Oliveira Martins, que pretendeu, paradoxalmente, erigir o sebastianismo à altura da idiossincrasia moral da gente portuguesa.» (Bruno, *ENC*, p. 257.)

Depois de fazer uma análise circunstanciada da matéria sebástica, onde têm especial relevo as profecias de Bandarra, que nos foram legadas, logo no romper do século XVII, pela pena de D. João de Castro, conclui Bruno que, fora aquele período em que havia a possibilidade de D. Sebastião estar vivo, «o sebastianismo foi sempre aberrante maluquice, peculiar de escassa data de alienados pacíficos.» (Bruno, *ENC*, p. 257.) O messianismo, adverte Bruno, é comum a outros povos, e a esperança de tipo sebástico anima em épocas de crise, e vice-versa, sendo até característica nas cidades sitiadas. Passando à cultura portuguesa, interpreta Bruno que «na nossa degenerescência sebastianista, sempre que os negócios públicos melhoram e a prosperidade económica se acentua, a tineta sebastiânica esbate e os apodos sarcásticos rebentam contra a fidelidade lorpa dos últimos abencerrages do Encoberto.» (Bruno, *ENC*, pp. 257-258.)

Segundo Bruno, a interpretação da história tem de ser feita segundo um critério novo, ideia fundamental que teria escapado a todos os filósofos da história, desde Vico a Augusto Comte, o qual seja o conceito de progresso; no estudo da história, não é o passado que nos fornece o segredo do futuro, mas pelo presente é que nós chegaremos a explicar o passado; a política é que servirá de interpretação à história e não o contrário. Essa ideia de querer constituir a história científica, refere Bruno, «foi a ilusão máxima do génio de Augusto Comte, ilusão que ele baptizou com o nome designativo de [...] sociologia.» (Bruno, *PGN*, p. 487.) A previsão neste domínio não é, pois, possível. Ainda que se leiam os melhores sociólogos — Comte, Spencer, Giddings, na selecção de Bruno —, não se «pode escrever uma página, uma linha que seja desse volume inescrevível da *História do futuro*. Eu posso prever em astronomia mas não posso prever em política.» (Bruno, *PGN*, p. 488.) Naquele aspecto, de que o presente é que dá a luz para interpretar o passado, aparece Bruno como pioneiro de uma teoria que viria a ser proeminente na historiografia não muito distante, em autores como Henri Pirenne, Marc Bloch, Lucien Febvre (1).

Tendo em conta aquele novo critério, abalança-se então Bruno a dar uma nova visão da história nacional, que não encontrara até aí, nem em autores da geração de 70, como Oliveira Martins ou Antero de Quental. A nova dinâmica interpretativa girará agora à volta dos conceitos decadência-progresso, como nos aparece no capítulo derradeiro do *Encoberto*. Na sua interpretação não exclui a decadência. Mas trata-se de decadência política, pois a par dessa houve progresso da sociabilidade. Aquela, conclui, foi mera «decadência *acidental*»; o outro, foi «progresso *essencial*» (2).

Entre nós, como poderemos vislumbrar esse progresso, que parece enublar-se por entre a decadência? Em acontecimentos, anota Bruno, como o do abolimento da Inquisição — para ele, a *besta-negra* da nossa História —, e o fim do uso da palmatória, o *santo-lenho*, nas escolas — a que nem o educando D. Sebastião se pudera furtar — e outros flagelos, sobretudo na vida militar, que inclui no vasto rol das torturas.

Com esta nova visão da realidade, as coisas mudam de matiz. A sua esperança regenerativa passa de um plano político para um nível cultural e místico. Daí que o advento da República seja recebido com natural júbilo, mas com algum esbatimento que só nesta transmutação se entende (3). A questão política relativiza-

(1) Cf. Joel Serrão, *Sampaio Bruno. O Homem e o Pensamento*, 2.ª ed. refundida, Livros Horizonte, Lisboa, 1986, pp. 120-121.

(2) O progresso é o conceito aferidor dos sucessos das «ideias que forem sendo alvitradas»; é mesmo, para ele, o *único* critério aquilatador dos factos humanos, c. in *A Voz Pública*, Porto, 8 de Março de 1900.

(3) Vejam-se alguns dos seus artigos do período após a implantação da República, nomeadamente no *Diário da Tarde*, de 2 de Janeiro de 1911.

-se, portanto, não deixando, contudo, de lhe ser indiferente. Os valores republicano-democráticos, não sendo um fim, encarnam os pontos balizadores da elevação moral do homem, na sua caminhada para o Homogéneo.

Voltemos ao tema do sebastianismo. Depois de situar a teoria sebástica num plano de pouco relevo no âmbito da filosofia da história, é significativo que já no término d'*O Encoberto* deixe firmadas estas palavras: «Ostensivo paradoxo! Inesperado encontro! O sebastianismo coincide com o filosofismo. E o poeta grandioso [V. Hugo] irmana com o mísero trovista. Do seu Encoberto, o remendão visionário proclama que: "Tirará toda a Erronia,/Fará Paz em todo o mundo."» (*ENC*, p. 379.) Isto é, afinal o ideal do sebastianismo coincide com a sua cogitada teoria do porvir da caminhada ascencional da humanidade e de todo o universo, de aspiração ao Homogéneo. Mas a teoria sebástica não é, para si, mais do que uma construção particular que alimenta o imaginário de um povo específico, o português, que espera a redenção por um príncipe. Por isso, o que a seu ver é substancial, não é um príncipe, não é um povo particular, mas o Homem. O que não exclui que ao sebastianismo esteja subjacente o desejo de que «em todo o mundo, a Paz será», e que nisso coincida com a meta para que se encaminha o progresso *essencial*. No entanto, contrariamente à perspectiva sebástica, entende Bruno que a via a percorrer não é a do sentimento, mas a da razão; o império, o império da Paz, não é um vulgar *império político*, como quer o sebastianismo, mas sim um *império moral*, e não apenas para alguns, unidos pela fé, mas para todos, irmanados pela razão: «A fé será teorema; e o império não virá da conquista. Não desanimemos, porque não nos iludamos. Se, na aparência, a expectativa gorou e a civilização retrograda — na realidade a aparência iludiu e, ao contrário, com verdade, o mundo moral avança.» (Bruno, *ENC*, p. 378.)

Aqui, voltamos a encontrar a heterodoxia bruniana. Se coincide com o objectivo do cristianismo, antevendo a fraternidade universal, sob o *ternário sagrado*, de Liberdade, Igualdade, Fraternidade, diverge da posição religiosa tradicional, para a qual o elo dessa ligação é a fé, apenas apanágio ou graça *de alguns*. Para Bruno, o alcance da libertação deverá ser *para todos*, o que ele só vê possível pela razão. Assim, a Paz será no mundo inteiro, para todos, sem distinção. Neste sentido se compreende a posição de Bruno ao achar sem nexo a existência de messianismos particulares: português, judaico, eslavo, uma vez que «o verbo incarnou na humanidade inteira; o logos explica-se em todos os idiomas; e a graça é chuva de bênção que molha todos os homens.» (Bruno, *NE*, p. 105.) Na sua teorização também não há lugar para o Quinto Império dos sebastianistas, pois, remata Bruno, após fazer o enunciado dos quatro reinos do mundo, baseando-se em Thomas Noldeke: «Nestas miragens se firmaram os nossos visionários, fiando de Daniel, para Portugal, seu almejado Quinto Império, ainda mesmo

em detrimento e com discrepância da ortodoxia católica, flageladora de castigos.» (Bruno, *ENC*, p. 281.)

Enfim, para os mecanismos do universo já Bruno encontrara uma teoria harmoniosa, assente no progresso essencial, que pacificara o insaciável espírito do filósofo. Agora, e sempre, o mistério fixa-se no homem. Bruno terá encurtado um pouco esse mistério, embora, talvez, tivesse algo mais a dizer. Terá dito, certamente, o que entendia poder dizer, conforme advertência que faz ao leitor logo no frontispício d'*O Encoberto*, com a seguinte citação de Bandarra: «Oh quem tivesse poder/ Para dizer/ Os sonhos que homem sonha.» Ou talvez que a sua visão histórico-profética também não pudesse ir mais além do que foi, conforme deixa transparecer no desfecho dessa obra. Aí, toma igualmente do «remendão visionário» Bandarra, estes versos: «De tudo o que se aqui diz/Nota bem as profecias/E pondera de raiz...», para, logo de seguida, rematar: «Mas, mesmo "ponderadas de raiz", pois as não entendamos quiçá, perdido é o tempo gasto em "notar bem as profecias". Porque pela ventura dignos não sejamos, o Encoberto encoberto nos fica [...].» (Bruno, *ENC*, p. 381.)

Assim, resta-nos assistir activamente à sinuosa marcha histórica, certos de que, por entre aparentes contradições, o progresso *essencial* avança: «Bem sei que o desenvolvimento mental e moral nas sociedades políticas se não faz com o rigor lógico com que se raciocina nas ciências e se pretende raciocinar nas filosofias. Na marcha histórica tudo são compromissos, concessões, contemporizações e contradições; e é por esses torcicolos, com suas regressões e suas estagnações, que o movimento definitivo de avanço se desenrola e prossegue.» (1)

OBRAS:

ACX — *Análise da Crença Cristã (Estudos Críticos sobre o Cristianismo)*, Porto, 1874.

BM — *O Brasil Mental. Esboço Crítico*, Porto, 1898.

CA — *Os Cavaleiros do Amor. Plano de um Livro a Fazer. Dispersos e Inéditos*, Compilação de José Pereira de Sampaio e introdução de Joel Serrão, Lisboa, 1960 (póstuma). Edição refundida e aumentada, sob o título *Plano de um Livro a Fazer. Os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão*, organização, posfácio e notas de Joaquim Domingues, Lisboa, 1996.

DT — *A Ditadura. Subsídios Morais para o seu Juízo Crítico*, Porto, 1909.

ENC — *O Encoberto*, Porto, 1904.

GN — *A Geração Nova. Ensaios Críticos. Os Novelistas*, Porto, 1886.

ID — *A Ideia de Deus*, Porto, 1902.

(1) *A Pátria*, Porto, 14 de Maio de 1910.

MPP — *Os Modernos Publicistas Portugueses*, Porto, 1906.
NE — *Notas do Exílio. 1891-1893*, Porto, 1893.
PC — *O Porto Culto. Obra para servir de remate e conclusão à dos* Portuenses Ilustres, Porto, 1912.
PGN — *Portugal e a Guerra das Nações*, Porto, 1906.
PI — *Portuenses Ilustres*, 3 volumes, Porto, 1907-1908.
QR — *A Questão Religiosa*, Porto, 1907.
TNA — *Teoria Nova da Antiguidade*, actualização do texto por Luísa Alonso e Manuel Joaquim Gandra, tradução dos Apêndices por António Barahona, Lisboa, 1975 (póstuma). Há nova edição, aumentada, desta obra, com organização de Joaquim Domingues e apresentação de Pedro Sinde, Lisboa, 2004.

Para uma bibliografia exaustiva de Sampaio Bruno veja-se a nossa obra, referenciada na bibliografia.

BIBLIOGRAFIA:

AA. VV., *Colóquio Antero de Quental dedicado a Sampaio Bruno*, Aracaju, 1995.
AA. VV., *Nova Renascença* [Homenagem a Sampaio Bruno], Porto, XV, 59 (1995).
Afonso Moreira da Rocha, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno): Da Antropologia à Metafísica, uma Filosofia da Razão e do Mistério*, Braga, 2003.
Alexandre Morujão, «O itinerário filosófico de Sampaio Bruno», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLIII, 3-4 (1987), pp. 225-242.
Álvaro Ribeiro (pref. e sel.), *Sampaio (Bruno)*, Lisboa, 1947.
Amorim de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno. As influências de Comte e Hartmann. Críticas e reflexões filosóficas*, Lisboa, 1960.
António Braz Teixeira, «O mal na filosofia portuguesa dos séculos XIX e XX», in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, 1993.
Carlos Justo Ferreira Machado, *Deus, o Mal e a História em Sampaio Bruno*, Braga, 2000.
Joaquim Domingues, *O Essencial sobre Sampaio (Bruno)*, Lisboa, 2002.
Joel Serrão, *Sampaio Bruno. O Homem e o Pensamento*, 2.ª ed. refundida, Lisboa, 1986.
Manuel Gama, *O Pensamento de Sampaio Bruno. Contribuição para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, 1994.

Segunda parte

Os ideais da positividade

Capítulo Um

A propagação do positivismo em Portugal

José Luís Brandão da Luz

1. Portugal e a unificação da Europa pelo *Progresso*

Em conferência que Teixeira Bastos pronunciou em Tomar, a 26 de Agosto de 1879, para inaugurar um ciclo de iniciativas literárias e científicas promovido pela redacção do semanário republicano-federal *A Emancipação*, que se publicava naquela cidade, pôs em evidência as profundas transformações que, no espaço de um século, desde a Revolução Francesa de 1789, trouxeram à humanidade um progresso nunca antes conhecido, em outras épocas: a abertura do Suez, fazendo desaparecer as distâncias entre os continentes, aproximou o Oriente do Ocidente; a aplicação da electricidade ao telégrafo pôs em ligação directa as zonas mais afastadas do mundo, vencendo todos os obstáculos das distâncias; a produção agrícola e industrial transformou-se radicalmente com a crescente mecanização dos respectivos sectores. O autor evoca os benefícios da aplicação do vapor aos meios de transporte nos seguintes termos: «hoje vemos o mar sulcado de vapores que percorrem em quinze dias o espaço que nossos avós percorriam em três e quatro meses nos seus navios de vela. Por terra atravessam-se 50 e 60 quilómetros no mesmo espaço de tempo que os nossos antepassados gastavam para andarem uma légua. As distâncias desapareceram. Portugal e a Rússia aproximaram-se da França. Napoleão gastou alguns meses de Paris a Moscovo, agora qualquer pessoa faz em poucas dias a travessia napoleónica através da Rússia. Há comboios directos que vão até S. Petersburgo. A Europa tende a unificar-se pelo progresso» ([1]).

Para Teixeira Bastos, que foi dos mais incondicionais adeptos dos ideais positivistas, o motor do progresso material que o século XIX estava a conhecer encontrava-se no desenvolvimento, sem precedentes, das ciências: a exploração dos

([1]) Teixeira Bastos, *Progressos do Espírito Humano*, Lisboa, Tipografia Luso-Espanhola, 1879, p. 9.

céus permitiu à astronomia descobrir novos planetas; a investigação realizada na física e na química trouxe um conhecimento mais profundo e completo dos elementos que constituem a matéria; o estudo biológico dos corpos orgânicos e do sistema nervoso colocou em novas bases a concepção da natureza da vida psíquica; a sociologia, criada por Augusto Comte, passou a constituir um instrumento de análise da sociedade, com a pretensão de conferir à acção política uma orientação segura. Ao mesmo tempo, intensificam-se os estudos de etnologia, arqueologia e paleontologia, que permitem decifrar a escrita dos povos orientais, desenvolver a análise comparativa das religiões, dos mitos, dos contos, das lendas e doutros traços tradicionais da cultura, que trazem contributos novos para esclarecer o problema da origem do homem e desvendar os suportes da sua mundividência.

A convicção corrente é de que só o conhecimento nos liberta da ortodoxia obscurantista da religião e «nos ensina o que somos e o que devemos querer» ([1]). O progresso humano era então considerado um dado indesmentível, graças ao crescente desenvolvimento das ciências positivas, que respondia às mais elevadas aspirações da humanidade e visava um desígnio eminentemente social. No ambiente de crise em que mergulhou o século XIX, várias teorias tinham vindo a propor uma reorganização social, e o positivismo não foge ao desafio, mostrando reunir as condições para realizar os grandes ideais que a Revolução Francesa havia deixado ainda por cumprir. Os positivistas sentem vibrar nos maiores países da Europa ocidental os inícios duma «nova civilização», marcada pelo advento dum «regime puramente científico» e conduzida sob a égide da república federativa. Portugal e Espanha são parte integrante deste núcleo civilizacional, embora ambos os países tivessem sofrido consideráveis atrasos, nos últimos três séculos de história, em consequência da aliança hegemónica entre a Igreja católica e o regime monárquico, que impediu a propagação de novas ideias ([2]).

Embora Portugal se não encontrasse na linha da frente dos países que contribuíam, de forma decisiva, para o desenvolvimento do conhecimento científico, recebia forte influência do que de melhor se produzia no estrangeiro. «A filosofia de Augusto Comte e a filosofia de Herbert Spencer, as obras de Darwin e os estudos de Littré, os trabalhos de Huxley e Haeckel e as vulgarizações de Draper e de Buccknar, etc., etc., encontram de dia para dia maior número de leitores, de adeptos e de verdadeiros crentes no meio da sociedade portuguesa.» ([3]) Forma-se gra-

([1]) *Ibidem*, p. 33.

([2]) Cf. Teixeira Bastos, «A sociedade portuguesa e a filosofia positiva», em *O Positivismo*, Lisboa, 4 (1881-1882), pp. 309-310. Este mesmo texto faz parte do prólogo da obra do autor *Princípios da Filosofia Positiva Extraídos do* Curso de Filosofia Positiva *de Augusto Comte*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz, Editores, vol. I, pp. V-XXII.

([3]) *Ibidem*, p. 318.

dualmente no país uma consciência mais esclarecida e um novo poder espiritual que alimenta várias iniciativas de divulgação das novas ideias, por meio da publicação de livros, jornais e revistas, e pela acção de alguns professores que, nas escolas secundárias e superiores, «derramam uma instrução científica que contribui eficazmente para o desenvolvimento intelectual e para o crescimento progressivo dos elementos orgânicos da nova sociedade» [1].

2. A orientação materialista da *Regeneração*

Para estas transformações, foram decisivos os investimentos que, a partir da Revolução Liberal de 1820, se foram fazendo na melhoria dos transportes e comunicações do país. Tornou-se mais rápida a circulação das novas ideias provenientes do estrangeiro e o país passou a dispor de melhores condições para organizar a indústria, desenvolver a agricultura, expandir o comércio externo e implementar os ideais humanísticos que inspiraram a Revolução Francesa. O desenvolvimento económico e social que a acção governativa de Costa Cabral vinha realizando desde 1842 correspondia aos anseios que, por esta altura, um segmento influente da população assumiu, através da criação da *Sociedade Promotora dos Interesses Materiais da Nação* [2], destinada a promover o investimento, a curto prazo, nas vias de comunicação, que favorecessem a agricultura, a indústria e o comércio. Era o delinear duma estratégia de transformação profunda, que era, no entanto, «sempre proposta e sempre falhada» [3], desde o eclodir da Revolução Liberal, pois o ritmo de execução foi de tal ordem pouco expressivo que não constituiu resposta efectiva às carências do país e ao desfasamento em que se encontrava do estrangeiro.

O regime acabou sendo vítima da corrosão provocada por um clima de mal-estar social, fruto da confluência de medidas impopulares, que se sucediam, e dos bloqueios sistemáticos duma oposição que «se manteve actuante e intensificou, na imprensa e no Parlamento, o debate ideológico, que confrontava as facções políticas com o poder central» [4]. Os ideais «regeneradores» de Costa Cabral só come-

[1] *Ibidem*, p. 317.

[2] Cf. Joel Serrão, *Temas Oitocentistas*, Lisboa, Livros Horizonte, 1978, vol. I, p. 64.

[3] Idem, *Da «Regeneração» à República*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, p. 150.

[4] Maria Manuela Tavares Ribeiro, «A restauração da Carta Constitucional: Cabralismo e anticabralismo», em José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, vol. V, p. 112. Para o crescente agravamento social e político teriam certamente contribuído as «leis de saúde», que proibiam os enterros nas igrejas, o imparável reforço do centralismo administrativo, o domínio crescente das oligarquias financeiras, que fomentavam a especulação e a agiotagem, o agravamento fiscal.

çam a concretizar-se sob a acção de Fontes Pereira de Melo que, na sequência do golpe militar chefiado pelo duque de Saldanha, em 1851, assume, com algumas interrupções, até 1877, a liderança dum projecto de modernização do país, por meio da construção duma rede viária e ferroviária, que o abrisse à Europa e ligasse os principais centros urbanos, tornando as viagens menos dispendiosas e demoradas (1). A par de um conjunto de reformas administrativas e sociais e do incremento da instrução pública, este investimento favorecia a circulação de pessoas e bens e afigurava-se indispensável para implementar a indústria, incrementar o comércio e desenvolver, em geral, a economia do país.

O tecido industrial apresentava ainda uma feição artesanal, em larga medida dependente da força humana e animal, apesar de a máquina a vapor para fins industriais ter sido introduzida em Portugal em 1835 (2). Para além do vasto segmento da população que se encontrava ligado ao artesanato, o Inquérito Industrial de 1881 registava, nas indústrias de média dimensão, uma população estimada em 90 998 trabalhadores, dos quais apenas 10% trabalhavam em unidades fabris que, embora parcialmente, usavam maquinaria a vapor. Os restantes 90% encontravam-se em indústrias de manufactura, sem qualquer forma de mecanização (3). A industrialização do país começou a ser implementada a partir de 1851 e ter-se-ia processado, ao longo da segunda metade do século XIX, «de um modo regular, não se tendo registado saltos significativos na evolução do produto industrial» (4). Apesar da diminuição do peso das indústrias de lanifícios, papel, cerâmica e sabão, e do crescimento das indústrias ligadas à cortiça, metalurgia, moagem e conservas,

(1) Na década de 40, ir do Porto a Coimbra, de liteira, demorava três dias e, no princípio do século, a ligação, em diligência, entre Lisboa e Coimbra levava igualmente o mesmo tempo a efectuar. Por via marítima, a viagem Lisboa-Porto demorava cerca de 20 horas, e só em 1864 o caminho-de-ferro chega a Gaia, depois de, no ano anterior, ter assegurado a ligação de Lisboa à Europa. Em 1849, tem início a construção da primeira estrada macadamizada, tendo sido construída, em 1874, uma rede de estradas estimada em quase quatro mil quilómetros, o que já permitia fazer, em diligência, a viagem Lisboa-Porto em 34 horas (cf. Joel Serrão, *Temas Oitocentistas*, vol. I, pp. 116-118). É também durante a década de 60 que se faz por todo o país a expansão do telégrafo, depois de ter sido primeiramente instalado em Lisboa, em 1857. O início dos anos 70 coincide com a ligação de Portugal ao mundo por cabos submarinos, sendo dado o primeiro passo com relação à Inglaterra e a Gibraltar (cf. Joel Serrão, *Da «Regeneração» à República, op. cit.*, p. 152).

(2) Cf. Joel Serrão, *Temas Oitocentistas, op. cit.*, vol. I, p. 68.

(3) Cf. António José Telo, *Economia e Império no Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994, p. 56.

(4) Pedro Lains, *A Economia Portuguesa no Século XIX. Crescimento Económico e Comércio Externo: 1851-1913*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, pp. 255-256. Para uma visão mais alargada do problema, nomeadamente a perspectiva de vários historiadores que apresentam o processo em termos descontínuos, marcado por surtos de expansão, cf. *ibidem*, pp. 40-48.

«os traços fundamentais da indústria portuguesa mantiveram-se essencialmente os mesmos, isto é, um predomínio das indústrias têxteis e um fraco desenvolvimento das indústrias ligadas aos recursos do país, nomeadamente ao sector agrícola e florestal» (1), manifestando, por conseguinte, uma estreita dependência de matéria-prima importada.

É o sector agrícola que conhece grande crescimento, provocado, em parte, por uma produção destinada à exportação, o que alterou substancialmente os esquemas produtivos do Antigo Regime, programados para satisfazerem as necessidades do autoconsumo e do mercado local. Ao contrário do sector industrial, este crescimento foi marcado por crises de diversa ordem, tendo sofrido fortes oscilações no decorrer da segunda metade do século XIX. Beneficiou, no entanto, de sucessivas medidas que melhoraram e transformaram as condições de produção, como foram: as reformas legislativas iniciadas por Mouzinho da Silveira, que aboliu os títulos pagos à coroa ou aos seus donatários pelo cultivo das terras; a extinção das ordens religiosas; a crescente facilidade de circulação dos produtos no mercado nacional, na sequência dos investimentos nas redes rodoviárias e ferroviárias; a intensa recuperação de terrenos incultos, se bem que este aumento de produção não tivesse sido acompanhado dum correspondente aperfeiçoamento técnico da exploração agrícola (2).

(1) *Ibidem*, p. 63.

(2) A alta de preços que o sector conheceu durante cerca de vinte anos foi decisiva para a sua expansão, até ao momento em que, a partir de finais dos anos 60, a concorrência do trigo proveniente dos Estados Unidos da América provocou uma acentuada descida dos preços que levou à perda do nosso mercado tradicional. A reacção consistiu no desenvolvimento da pecuária e da viticultura, com a consequente valorização da actividade ligada ao sector, como a conversão das terras em pastagens, a produção de forragens, a indústria de produtos lácteos, nomeadamente, a produção de manteiga, que permitiu abastecer integralmente o mercado interno, e a produção de vinho. Simultaneamente, a exploração florestal conheceu também forte incremento, devido à crescente utilização da madeira na construção civil, nos caminhos-de-ferro, no fabrico de vasilhame, para o armazenamento do vinho, e de embalagens, para o transporte da fruta. Da mesma forma se desenvolveram outros produtos de exportação, como a cortiça, as conservas e a extracção de minério. O investimento tecnológico, apesar de ter sido timidamente aplicado no descasque do arroz e na ceifa e debulha dos cereais, fez-se fundamentalmente nos domínios do sector têxtil, assim como nos domínios da metalurgia, da moagem e das conservas. Em 1870, são criadas, em Lisboa, Porto e Coimbra, três estações agronómicas experimentais para estudo dos adubos, com vista a aumentar a produção cerealífera, tendo a sua aplicação em grande escala sido utilizada, primeiramente, na viticultura e depois na cultura cerealífera, na sequência da subida do preço do trigo, no último decénio do século XIX. Para um maior esclarecimento, além da bibliografia referida, cf. Miriam Halpern Pereira, *Livre Câmbio e Desenvolvimento Económico. Portugal na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Edições Cosmos, 1971, pp. 58-139; David Justino, *A Formação do Espaço Económico Nacional. Portugal: 1810-1913*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1986, vol. II, caps. 9 e 10 (obra editada em 2 vols. na Ed. Vega, 1986);

Apesar do crescimento agrícola que se verificava, a sua dependência do mercado externo ditava crises periódicas, que faziam oscilar o preço dos produtos, baixando os salários, para manter competitivas as nossas exportações, agravando assim o nível de vida duma ocupação já de si sazonal e, por conseguinte, precária. Todavia, o crescimento da produção agrícola dependeu, não tanto do investimento de capital em maquinaria, que teve uma expressão muito reduzida, mas essencialmente do alargamento da área cultivada e da quantidade de mão-de-obra que empregava a baixo custo ([1]). O atraso da mecanização agrícola tornou o sector pouco competitivo no exterior, o qual viu o seu mercado tradicional ser ocupado por outros países que ofereciam melhores condições de preços ([2]). A deterioração económica, que agravou o descrédito do país, no exterior, conduziu à exploração do novo mercado das colónias de África, o que deu um novo impulso à economia, mas não conseguiu evitar o colapso do fontismo, que, apesar de tudo, «fica na História como um dos períodos mais liberais e estáveis da sociedade portuguesa» ([3]).

O país vivia suspenso da promessa de progresso que as sucessivas políticas de investimento nos benefícios da ciência e nos resultados da técnica não conseguiam efectivamente cumprir. Desde o cabralismo que os propósitos «regeneradores» traduziam as contradições duma sociedade, eivada duma mentalidade *materialista*, que perdia a memória da sua história e que, nem sequer da religião guardava «a sua falsa sombra, que é a hipocrisia», conforme a visão desalentada de Garrett, nas *Viagens na minha Terra* (1846). Por isso, clamava em tom de

Manuel Villaverde Cabral, *O Desenvolvimento do Capitalismo em Portugal no Século XIX*, 2.ª ed., Lisboa, A Regra do Jogo, 1981; Jaime Reis, *O Atraso Económico Português em Perspectiva Histórica. Estudo sobre a Economia Portuguesa na Segunda Metade do Século XIX: 1850-1930*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

([1]) Os factores produtivos que contribuíram para o desenvolvimento da produção agrícola tiveram um peso que rondavam os 4% e os 8%, contra os 30% que eram atribuídos à terra e ao trabalho. Esta é uma situação literalmente inversa à que tinha ocorrido no período da Revolução Industrial na Grã-Bretanha (1760-1831), em que as aplicações de capital atingiram os 28%, contra os cerca de 10% que se reportavam às contribuições provenientes do trabalho e da terra (cf. Pedro Lains, *op. cit.*, pp. 58-59).

([2]) Em termos sinópticos, a situação económica do país, no período que estamos a caracterizar, é vista da seguinte forma: «um após outro, os vários ramos da actividade agrícola viram as suas possibilidades de escoamento diminuir: o vinho do Porto, desde 1860-1865; a seda em 1874; as laranjas e o azeite em 1874-1877; o gado a partir de 1885-1886; o vinho de consumo corrente em 1889. A corrente exportadora, na sua totalidade, encontrava-se sensivelmente reduzida em 1889-1891, enquanto a corrente importadora continuava a aumentar. Ao mesmo tempo, as transferências de dinheiro dos emigrantes diminuíam, deixando de cobrir o *défice* crescente» (Miriam Halpern Pereira, *Política Económica. Portugal nos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Livros Horizonte, 1979, p. 28).

([3]) António José Telo, *op. cit.*, p. 64.

aviso: «Mais dez anos de barões e de regime de matéria, e infalivelmente nos foge deste corpo agonizante de Portugal o derradeiro suspiro do espírito» (cap. XLII). A reserva da nação estava, porém, no povo, que se mantinha são, encontrando-se nele a esperança dum movimento verdadeiramente regenerador, sem corruptos, que reduzem tudo a cifras, nem os embustes falaciosos da ciência deste século, «uma grandessíssima tola», que tem servido para rasgar os caminhos do *progresso* à custa da miséria do povo: «cada homem rico, abastado, custa centos de infelizes, de miseráveis» (cap. III).

Também Alexandre Herculano, do seu retiro de Vale de Lobos, onde se tornou, no dizer de Oliveira Martins, «o remorso vivo duma nação degenerada» ([1]), deplorava, desiludido com o rumo que a Regeneração tomava, o improviso e o oportunismo de políticos perversos, fanatizados pelos proventos que as descobertas científicas traziam à indústria, mas que se mostravam totalmente insensíveis à «distinção entre o progresso que influi no melhoramento moral e social dos povos e aquele que só melhora a sua condição física» ([2]). Mas os tempos não eram permeáveis aos ideais duma sociedade modelada pela austeridade das virtudes estóicas, apontando antes no sentido inverso ao que Herculano teimava em seguir. Fontes Pereira de Melo era a incarnação dos novos ideais, isto é, como reconhece Oliveira Martins, de todos aqueles que «viam na produção da riqueza o segredo da fortuna dos Estados e nas associações capitalistas, nisso a que chamou com razão o feudalismo novo, o instrumento adequado do progresso» ([3]). Fascinado pela ideia de que o caminho-de-ferro constituía a via milagrosa por onde passava o progresso, é dele a sequência judiciosa, cujo empolgamento oratório se pressente, de que «acima do cavalo da diligência está o trâmuei, acima deste a locomotiva, e acima de tudo o progresso» ([4]). A panaceia dos males sociais e a forma de recuperar do atraso económico passavam pela aposta nos inquestionáveis benefícios que o desenvolvimento das ciências poderia trazer. É um ideal de civilização que Eça de Queirós satirizou no «mito cientifista» de *A Cidade e as Serras*, que tinha por finalidade as promessas de comodidade que o amontoar de tecnologias poderia trazer, e por lema a fórmula que Jacinto de Tormes enunciou, entre o Odeon e a Sorbona — «Suma Ciência × Suma Potência = Suma Felicidade».

Não será de estranhar que o período liberal tivesse concedido uma atenção especial ao ensino e que a preparação científica e técnica das novas gerações da classe média fosse considerada a resposta adequada que a sociedade reclamava da

([1]) Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1979, vol. II, p. 244.

([2]) Cit. em Oliveira Martins, *op. cit.*, p. 238.

([3]) *Ibidem*, p. 287.

([4]) Cf. *ibidem*, p. 289.

universidade. À semelhança do que aconteceu em França, Alemanha e Inglaterra e já havia sido visado pela reforma pombalina, surgiram cursos, escolas e institutos com novo perfil. Esta orientação começou mesmo a desenhar-se ao nível do secundário, com a introdução, nos planos de estudos, de várias disciplinas que ensinavam os primeiros «elementos científicos e técnicos» de matemáticas, física, química, história natural, economia política, administração pública e comércio, de modo a que pudessem servir para «o aperfeiçoamento das Artes, e os progressos de civilização material do país», conforme define o preâmbulo do decreto da criação dos liceus, publicado por Passos Manuel, em 17 de Novembro de 1836 ([1]).

É também desta época, entre outras iniciativas no campo do ensino, a criação, em Lisboa e no Porto, dos Conservatórios de Artes e Ofícios, com vista à preparação profissional para as indústrias, assim como das Escolas Médico-Cirúrgicas, nos Hospitais de São José, em Lisboa, e de Santo António, no Porto, para além da que já existia em Coimbra, e do politécnico naquelas duas cidades. A Escola Politécnica de Lisboa, criada na dependência do Ministério da Guerra, em substituição do Colégio dos Nobres, tinha uma finalidade fundamentalmente militar e destinava-se a leccionar os estudos preparatórios dos cursos das escolas do Exército e da Marinha, ministrando também um curso de Engenharia Civil e um curso geral. A Academia Politécnica do Porto foi instituída na dependência do Ministério do Reino, o que denotava o seu carácter predominantemente civil, e destinava-se à «formação de engenheiros civis "e de todas as classes", tais como engenheiros de minas, engenheiros construtores, engenheiros de pontes e estradas, oficiais de marinha, pilotos, comerciantes, agricultores, directores de fábricas e "artistas"» ([2]).

3. As novas escolas e a *mitologia positivista*

Na difusão da filosofia positivista em Portugal deverá mencionar-se o papel desempenhado pelo Curso Superior de Letras, por onde passaram importantes figuras ligadas aos mesmos ideais. O Curso foi criado, em 1858, em Lisboa, pelo empenho directo de D. Pedro V, inicialmente com cinco cadeiras, a saber: História Pátria e Universal; Literatura Latina e Grega; Literatura Moderna da Europa e especialmente a Literatura Portuguesa; Filosofia e História Universal Filosófica, mas as aulas só tiveram início a 14 de Janeiro de 1861. O Curso habilitava para a docência no ensino secundário e para a função pública, em geral, e também minis-

([1]) Cf. Luís Reis Torgal, «A instrução pública», em José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. V, p. 623.
([2]) *Ibidem*, p. 647.

trava os preparatórios de Direito e de Teologia, sendo a cadeira de Filosofia um requisito dos cursos de Matemática e Medicina, o que não deixou de constituir um poderoso veículo de transmissão das concepções positivistas, que o magistério de Teófilo Braga difundia. Posteriormente, em 1901, foi submetido a uma profunda reestruturação, que o colocou no caminho da sua ulterior transformação na Faculdade de Letras, conforme a concepção original de D. Pedro V, o que só veio a concretizar-se sob os auspícios do regime republicano, por força da lei de 9 de Maio de 1911 (1).

É igualmente sob a égide do governo regenerador de Fontes Pereira de Melo que o ensino técnico recebe um forte incremento, procedendo-se, entre outras medidas, a uma profunda reestruturação dos ensinos agrícola e industrial, organizando-os em três graus, todos com um cunho eminentemente prático. Em 1852, é criado o Instituto Agrícola de Lisboa, a quem se devem importantes melhoramentos neste sector económico do país. A propósito da primeira grande Exposição Agrícola, realizada na capital, em 1884, Filipe de Figueiredo, que se formou naquela escola, escreveu na *Revista de Estudos Livres* uma série de artigos, em que analisava o estado dos principais produtos agrícolas do país e em que salientava a acção desenvolvida pelo Instituto em prol do sector. «É incontestável que a nossa agricultura, conquanto ainda bastante primitiva em grande parte, está contudo muito mais aperfeiçoada do que o era há vinte anos; e se para isso concorreram muitos outros factores, não pode deixar de notar-se a grande parte que neste resultado tem cabido ao Instituto.» (2) E destaca, logo de seguida, a «grande revolução» que tem sido empreendida pelos «trabalhos dos lentes do Instituto», nomeadamente, na cultura da vinha e da oliveira, no fabrico do vinho e do azeite, assim como na mecanização da agricultura, no aperfeiçoamento dos processos de drenagem, de irrigação e de fertilização dos campos, com base na utilização generalizada dos adubos artificiais. Salienta ainda diversos estudos realizados sobre as qualidades dos cereais cultivados, a classificação das diferentes raças no sector da pecuária, a elaboração de cartas com a distribuição das diferentes culturas do país, a par de um conjunto de outros estudos e propostas de ordem prática, tendentes a promover junto dos agricultores melhorias nas suas explorações.

Também a Escola Politécnica de Lisboa, em 1859, vê concluída a reconstrução do seu edifício, laboratórios e museus, destruídos por um violento incêndio, em 1843, e recebe um significativo impulso de revitalização com a ampliação do pla-

(1) Cf. Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1939, pp. 8-132.

(2) Filipe de Figueiredo, «A Exposição Agrícola de Lisboa de 1884», em *Revista de Estudos Livres*, Lisboa, 2 (1884-1885), p. 189.

no de estudos dos seus cursos, de dez para doze cadeiras fundamentais, e a transferência da sua tutela para o Ministério do Reino. Para compreender a influência que esta escola exerceu na difusão do positivismo, remetemos para o importante trabalho de Ana Luísa Janeira sobre a Escola Politécnica de Lisboa, em que submete a análise a organização do discurso científico, a partir do que designa de instâncias básicas do sistema epistémico da Escola. Nelas encontra as marcas da orientação positivista, não somente na articulação das disciplinas num sistema geral de ensino mas também na forma hesitante de lidar com as exigências epistemológicas do suporte indutivo, a elas inerente, e com o envolvimento da Escola no desígnio social e económico, que constituía a razão de ser da formação que ministrava (1).

Relativamente ao primeiro ponto, o sistema de ensino da Escola, assente num plano de estudos, inicialmente constituído por dez cadeiras fundamentais, contemplava quatro áreas disciplinares, que obedeciam a uma ordenação de nítida orientação positivista. Por um lado, nenhum domínio fundamental do saber poderia estar ausente duma formação científica integral e, por outro lado, a distribuição das disciplinas seguia uma ordem linear hierarquizada, que marcava as suas dependências. Surgem assim quatro áreas disciplinares principais, a saber: o *cálculo*, que contempla o domínio das matemáticas; a *observação*, que engloba a astronomia e alguns desenvolvimentos da física; a *experimentação*, que inclui a restante parte da física e a química; a *classificação*, que abrange as disciplinas dos campos da geologia, zoologia e botânica (2). Finalmente, poderíamos acrescentar ainda a área disciplinar *organização social*, que inclui a décima cadeira do Curso, denominada Economia Política e Princípios de Direito Administrativo e Comercial.

Facilmente se reconhece o esquema comteano de dispor as disciplinas científicas a partir das mais gerais e independentes para as mais complexas e concretas, «de onde resultam especulações cada vez menos abstractas e difíceis, mas também cada vez mais importantes e completas, em virtude da sua mais íntima relação com o homem, ou melhor, com a Humanidade, objecto último de qualquer sistema teórico» (3). À filosofia positivista incumbe organizar os diferentes ramos do saber, de modo a constituir, de forma invariável e necessária, uma sistematização homogénea da natureza.

Alcança-se, desta forma, em termos considerados definitivos, o sistema de dependências das diferentes disciplinas, em que cada uma, em função do lugar que ocupa na ordem enciclopédica dos saberes, se constitui numa relação de subordinação com as disciplinas antecedentes e é ao mesmo tempo uma condição indispensá-

(1) Cf. Ana Luísa Janeira, *Sistemas Epistémicos e Ciências. Do Noviciado da Cotovia à Faculdade de Ciências de Lisboa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 108.

(2) Cf. *ibidem*, pp. 95-96.

(3) Augusto Comte, *O Espírito Positivo*, Porto, Rés Editora, s. d., p. 222.

vel das seguintes. É assim que a simplicidade das leis da física permite a sua aplicação aos fenómenos do mundo natural, assim como do mundo vivo e social, enquanto que as noções biológicas de nutrição, reprodução, etc., tornam a biologia mais complexa do que a física, que não tem em conta estes fenómenos. E o mesmo se poderá também dizer da sociologia, que opera na área mais complexa da realidade, embora a partir dos procedimentos utilizados na análise do mundo físico.

Cada uma das seis disciplinas que formam o sistema das ciências de Augusto Comte aplica no seu domínio as leis que também regulam as anteriores, mas o seu âmbito sofre uma crescente restrição, ao mesmo tempo que se torna mais preciso e completo, ao dispor de novas formas de expressão. É neste sentido que é feita a leitura do diploma legal que cria as cadeiras e disciplinas da Escola Politécnica e lhes confere uma hierarquia que traduz, «nos termos da lei e na competência institucional decorrente, quanto o cálculo é preciso para a observação e quanto ambos são exigidos pela demonstração experimental e pela maneira de trabalhar na classificação» (1). É assim uma razão de ordem epistemológica que impõe a linha pedagógica a seguir na transmissão do conhecimento científico. Ou seja, por outras palavras, é a partir de regras que definem *a priori* a relação entre as ciências que se organiza o sistema curricular das áreas de ensino.

Relativamente à base indutiva das disciplinas, os laboratórios e os museus destinavam-se a cumprir este propósito, sem beneficiarem, no entanto, dum verdadeiro enquadramento pedagógico que permitisse tirar benefícios das suas potencialidades. Com efeito, em 1878, o relatório anual de actividades lectivas do Prof. Agostinho Vicente Lourenço reconhecia que «o Laboratório de Química da Escola é o mais vasto e ao mesmo tempo mais grandioso que todos os laboratórios da Europa em que estudei ou os que visitei» (2), podendo receber mais de 250 alunos, contando com a galeria que possuía a meia altura, em toda a volta da sala. Mas, apesar disso, deplorava a falta da sua utilização adequada, por não se efectuar o correspondente ensino prático, que considerava indispensável à leccionação de matérias de teor experimental, que os alunos «não podem facilmente fixar na memória sem a prática».

Apesar do cunho eminentemente prático da disciplina, a experimentação em laboratório era inexistente. Apenas o professor e o técnico auxiliar, o preparador, se serviam da aparelhagem com a finalidade de ilustrar a exposição da matéria. «Aprender é sinónimo de ver, de reconstruir uma inteligibilidade ou de observar a confirmação de uma verdade.» (3) Trata-se pois dum processo pedagógico que aposta decididamente na vertente expositiva ou descritiva da disciplina, em que

(1) Ana Luísa Janeira, *op. cit.*, p. 109.
(2) Cit. em Ana Luísa Janeira, *op. cit.*, p. 100.
(3) *Ibidem*, p. 98.

prevalece a «comunicação teorizante, centrada no olhar e não no tacto» ([1]). Também a falta de recursos da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa não consentia, ainda nos anos 80, que as aulas de Fisiologia dispusessem dum laboratório para o ensino prático da disciplina e para a investigação. Este veio a ser criado em 1889, graças ao empenho de Miguel Bombarda, mas a exiguidade das instalações apenas tornava possível «a demonstração de preparações histológicas necessárias para a compreensão do que ouviam na aula e liam nos compêndios» ([2]). Só a mudança da Escola Médica para as novas instalações, que ocorreu no ano lectivo em que Bombarda foi assassinado, em 1910, permitiu dispor de laboratórios devidamente equipados.

A evolução que se operou nos regulamentos dos laboratórios da Escola Politécnica e as diligências efectuadas a vários níveis pelos docentes dão conta das pressões que muito naturalmente se teriam feito sentir e que acabaram por permitir o trabalho dos alunos no laboratório, embora dependente de autorização. É neste sentido que aponta a exposição dirigida pelo Prof. José Júlio Bettencourt Rodrigues, em 1885, ao Conselho da Escola Politécnica, a propor medidas muito concretas para suprir as lacunas que o Laboratório apresentava, nomeadamente ao nível das carências em pessoal qualificado e de regulamento. A simples observação é insuficiente para o ensino da química e a exposição magistral deve dar lugar a uma aprendizagem a partir da prática laboratorial, conforme já era corrente na Universidade de Coimbra e na Academia Politécnica do Porto, as quais, segundo o autor, já possuíam um curso prático dessa disciplina. Dois anos mais tarde, o projecto é em grande parte concretizado e o ensino prático passa a ser ministrado com carácter facultativo e voluntário, até ser considerado obrigatório a partir de 1901 ([3]).

Finalmente, as linhas axiológicas que emolduram o sistema epistémico da Escola decorrem dos preceitos vertidos no decreto instituidor, que a destina a um ensino de teor profissionalizante. A Politécnica nasce para intervir na modernização do país, em consonância com os interesses das forças produtivas da sociedade e aberta à frequência de alunos, filhos da classe média. Aliás, é o carácter prático do conhecimento científico, a sua aplicação material, a sua capacidade de qualificar a juventude para ser agente da prosperidade do país, que constitui o aspecto mais saliente da oposição de Herculano ao projecto de lei apresentado em 6 de Agosto de 1840, na Câmara de Deputados, para restaurar o Real Colégio dos Nobres. A defesa sem concessões da Escola Politécnica é a aposta num ensino popular e útil para o país, por assentar no cultivo das «ciências de aplicação material».

([1]) *Ibidem.*

([2]) M. Athias, «Miguel Bombarda. I — O Professor», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 13 (1910) 41, p. 323.

([3]) Cf. Ana Luísa Janeira, *op. cit.*, pp. 100-101.

Herculano reflecte, nesta sua defesa, mais uma forma ideal de ensino de que o país na realidade carecia com urgência do que uma situação realmente existente «que a instituição em causa está longe de objectivar fielmente» (1). Na verdade, embora as disciplinas estivessem estatutariamente destinadas a cumprir um desígnio de ordem pragmática, passou muito tempo até que correspondessem efectivamente às orientações epistemológicas e às urgências sociais e económicas a que as disposições estatutárias davam voz. Pois, como observou Ana Luísa Janeira, a *mitologia de positividade*, que conferiu unidade racional ao sonho de «produzir um homem verdadeiramente funcional» (2), preparando-o para o exercício de várias profissões, por um lado, só muito tardiamente se inseriu como suporte da leccionação e, por outro lado, parece ter permanecido sempre prisioneira duma concepção de ciência desligada da investigação. Sendo a experiência fundamentalmente entendida como um meio pedagógico de demonstração das concepções que os modelos teóricos enunciavam, perdeu de vista a criatividade inventiva que a ciência pura permite. A reacção a um modelo de «ciência demasiado especulativa e descritiva, paga um preço, ao ficar demasiado presa a um ideal experimentalista» (3), o que permitirá de algum modo esclarecer, estamos em crer, o carácter mais erudito do que inovador da obra da grande maioria dos autores ligados ao positivismo, muito propensos à divulgação dos resultados da investigação que se fazia no estrangeiro e à recitação de cartilhas, em que pontificavam as concepções de Comte, Littré, Darwin, Hæckel e Spencer.

4. Positivismo e materialismo, como filosofias do progresso

O positivismo é a filosofia duma época, em que o desenvolvimento das ciências levou à convicção inabalável de que a humanidade se havia emancipado das dependências que a religião e a metafísica haviam estabelecido. A razão humana, apoiada nas suas próprias forças e na confirmação da experiência, podia desbravar, com segurança, o caminho da verdade que a ciência lhe prometia. Na concepção de Comte, vivia-se, no século XIX, o período da história em que a humanidade entrara decididamente no último patamar da sua longa evolução, balizada pela conhecida lei dos três estados. O apoio que a demonstração experimental era capaz de conceder aos resultados a que as ciências da natureza iam chegando ali-

(1) *Ibidem*, p. 106.
(2) *Ibidem*, p. 110.
(3) *Ibidem*, p. 102.

mentou a convicção de que estavam a ser dados passos decisivos, que dissipavam em definitivo as concepções obscuras propaladas pela religião e pela metafísica. Contribuíram para formar esta mentalidade as teorias da evolução das espécies e das formações geológicas, duas investidas demolidoras na concepção criacionista da vida e do mundo, assim como os estudos empreendidos no domínio da fisiologia, que reduziram os fenómenos da consciência a meras reacções do organismo.

A expansão do conhecimento científico foi assim favorável ao monismo materialista, que tudo explicava pela demonstração empírica das virtuosidades da matéria. Todavia, Teixeira Bastos adverte que o «materialismo, bem longe de ser um estado filosófico mais avançado do que o positivismo, é o último grau do estado metafísico, o grau da positividade incompleta» (1). Apoiando-se em Littré, que cita longamente, reconhece uma afinidade entre o positivismo e o materialismo, porque ambos vêem o mundo em termos de matéria, cujas propriedades pretendem estudar. Mas o que confere um carácter metafísico ao materialismo é atribuir certas propriedades à matéria, sobre que constrói uma teoria filosófica, de que é exemplo a antiga concepção atomista. Certamente que o moderno materialismo, ao contrário do materialismo clássico, «não faz da matéria uma entidade, um princípio absoluto» (2), como mostram os trabalhos do materialista André Lefèvre, que concebe a matéria como uma noção abstracta, sem qualquer consistência fora dos elementos que constituem a realidade das coisas, como o oxigénio, o hidrogénio, o azoto, o carbono, etc. Posta nestes termos, esta concepção é facilmente subscrita pelos positivistas, que procuram enraizar todos os conhecimentos na experiência e na observação.

O ponto de divergência é de origem lógica e está no facto do materialismo pretender explicar os fenómenos naturais mais complexos a partir das leis e princípios duma ciência menos complexa, a química, que estuda os elementos da matéria. Este constitui um desarranjo metodológico inadmissível, que altera a sequência hierárquica das disciplinas científicas, que têm na matemática, ou seja, no número, e não nos elementos substanciais, que a química descobriu, o critério universal de abordagem de todas as ciências. É por esta razão que o materialismo é considerado o último patamar do estado metafísico, «que antecede imediatamente o estado positivo nos espíritos mais científicos e avançados» (3). O seu principal objectivo consiste em banir do horizonte das explicações científicas a intervenção de entidades teológicas e a influência da religião, contribuindo assim, como o positivismo, para a libertação das questões insolúveis e, por isso mesmo, destituídas

(1) Teixeira Bastos, «Materialismo e positivismo», em *O Positivismo*, Lisboa, 4 (1881-1882), p. 32.

(2) *Ibidem*, p. 36.

(3) *Ibidem*, p. 38.

de sentido e inacessíveis a qualquer investigação, como os problemas relativos ao conhecimento da natureza da alma humana, à origem e fim de todas as coisas ou às suas causas essenciais. Desta forma, poderemos aceitar que o materialismo contribui para encaminhar o espírito humano no sentido da racionalidade definitiva, ou seja, para o *estado positivo* da sua longa evolução.

Dissipadas as zonas de mistério que alimentavam os impasses da efabulação teológica e da especulação metafísica, a filosofia positivista concebe-se como um simples instrumento do conhecimento da realidade e de legitimação da actividade intelectual. A sua linha de orientação conduz-se «pela pura esperança de descobrir as leis dos fenómenos», ou então «pelo simples desejo de confirmar ou infirmar uma teoria» ([1]). Descobrir com precisão as leis naturais que invariavelmente articulam todos os fenómenos e sintetizá-las no menor número possível de leis constituem a preocupação fundamental do positivismo ou, como o próprio Comte enunciou, «o fim de todos os nossos esforços» ([2]). A filosofia positivista propõe-se, desta forma, determinar as condições do conhecimento da realidade, constituindo-se como instrumento metodológico das diferentes ciências no esforço que despendem no conhecimento das leis invariáveis da natureza.

Os resultados da investigação científica impõem-se de forma inquestionável à sistematização do pensamento, que a eles se submete sem reservas nem divergências, e a dinâmica criativa do espírito é sacrificada ao imperativo do monismo metodológico, que toma as ciências da natureza como modelo de todo o conhecimento. É por esta razão que, como bem viu Oliveira Martins, «o positivismo nos oferece o exemplo singular de uma escola de filosofia onde abundam médicos, engenheiros, economistas, e até literatos, mas onde não há filósofos. A série de fórmulas por todos aceite com a mesma submissão ou indolência de espírito, com que noutros tempos se aceitavam os dogmas religiosos, basta à filosofia de todos; e serve-lhes ou de princípio indiscutível, ou de indiferente remate com que vão acompanhando o estudo especial e prático» ([3]).

5. O ensino das matemáticas e o positivismo

A difusão, em Portugal, dos primeiros reflexos do pensamento de Augusto Comte teria tido lugar por via do ensino das matemáticas, nas escolas de ensino

([1]) Augusto Comte, *Cours de philosophie positive*, 4.ª ed., Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1977, vol. I, p. 14.

([2]) *Ibidem*, p. 16.

([3]) Oliveira Martins, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1928, p. XXXIV.

superior politécnico, segundo o testemunho de Teófilo Braga, a principal referência portuguesa desta corrente de pensamento. Em carta endereçada a Fran Paxêco, Teófilo recorda que, antes de ser propriamente conhecido como um sistema filosófico, «o positivismo introduziu-se em Portugal, sob o aspecto matemático, na Politécnica do Porto, com a Mecânica Racional de Freycinet, discípulo de Comte, e na Politécnica de Lisboa, com a Geometria Descritiva, adoptada por Mariano de Carvalho» (1). E nessa mesma carta a Fran Paxêco, refere ter tido «largas conferências com Joaquim Duarte Moreira de Sousa, professor de matemática do Liceu de Castelo Branco, entre 1865 a 1872», que o colocaram na pista do *Curso de Filosofia Positiva* de Augusto Comte. É muito escassa a informação sobre este «obscuro lente» portuense, que Teófilo teria conhecido no tempo em que residiu naquela cidade, antes de se fixar em Lisboa, e de quem Álvaro Ribeiro se lastimava de não possuir elementos biográficos (2). Apenas Sampaio Bruno o refere entre os lentes fundadores do Centro Eleitoral Republicano Democrático do Porto e como «um dos primeiros homens que em Portugal conheceram sistematicamente Augusto Comte», conforme pôde perceber por meio das muitas anotações que deixou escritas nas margens dum livro de cartas de Comte a Valat, que tinha pertencido à sua livraria (3).

O ensino universitário, todavia, não se encontrava à margem desta nova corrente de pensamento. António Zeferino Cândido recorda o ambiente das Faculdades de Matemática e de Filosofia da Universidade de Coimbra, quando as frequentava como estudante, na primeira metade dos anos 70, em que o sistema comteano era seguido por professores e alunos, nos diferentes cursos que lá eram ministrados. Emídio Garcia, na Faculdade de Direito, Augusto Rocha, na Faculdade de Medicina, José Falcão, Francisco Augusto Correia Barata e Bernardim Machado, nas outras Faculdades, difundiam as concepções positivistas de Augusto Comte e de Littré, para além de manifestarem, entre outras, as influências do positivismo inglês de Stuart Mill e Herbert Spencer, das concepções evolucionistas de Darwin e do monismo de Haeckel, bem como dos ideais sociais e políticos de Proudhon (4). Também o higienista portuense, lente das escolas médicas do Porto e de Lisboa, Dr. Ricardo Jorge, ao evocar a sua experiência mal sucedida com o *Curso de Filosofia*

(1) Fran Paxêco, *Cartas de Teófilo*, Lisboa, Portugália Editora, 1924, carta de 12.X.1900, p. 26. A mesma informação também se encontra em Teófilo Braga, *As Modernas Ideias da Literatura Portuguesa*, Porto, 1892, vol. II, p. 414.

(2) Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas. Subsídios para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951, pp. 62-63.

(3) Cf. Sampaio Bruno, *Os Modernos Publicistas*, Porto, Lello & Irmão, 1987, p. 268.

(4) Cf. Fernando Catroga, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal: 1865-1911*, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1988, vol. I, pp. 164-167.

Positiva, de Augusto Comte, quando ainda frequentava, em 1874, a Academia Politécnica do Porto, refere que ele servia apenas para encher «a boca de escolares e de magísteres, e até dos desejosos de mostrar que tinham dois dedos de testa moderna» (1). Ao mesmo tempo que manifesta a sua antipatia pelo dogmatismo que rodeava o positivismo, censura Emídio Garcia por limitar o ensino da «ciência jurídica» à divulgação do pensamento de Comte, bem como o fanatismo e a intolerância que o magistério de Teófilo Braga revelava pelo positivismo, confessando a sua admiração pelo pensamento de Stuart Mill e de Spencer, cuja influência nas escolas médicas considera maior e mais frutuosa (2).

As razões que teriam suscitado o interesse generalizado dos professores dos diferentes níveis de ensino superior e, em particular, dos lentes de matemática dos cursos universitários e das escolas politécnicas por Augusto Comte deverão certamente depreender-se da forma como o *Curso de Filosofia Positiva* concebia a própria natureza da disciplina. No primeiro dos seus seis volumes, a matemática é exaustivamente tratada, ao longo de dezasseis lições, logo após ter conferido à filosofia, nas duas primeiras lições, a tarefa de estabelecer os princípios que dirigem a pesquisa científica e de ordenar as diferentes disciplinas, a partir da mais simples e geral para as mais complexas e concretas, começando, assim, na matemática e terminando na sociologia. A abordagem de cada disciplina não cumpre um desígnio de carácter tratadista, ou seja, não visa a exposição dum plano específico de desenvolvimento das suas diferentes rubricas, mas procura considerar cada uma delas em relação à totalidade do sistema enciclopédico dos saberes, procurando também definir os respectivos objectos, dependências indutivas, procedimentos dedutivos em que se apoiam e os principais resultados que obtêm.

É neste contexto que Comte começa por apresentar a matemática como a ciência da medida das grandezas, o que, numa primeira aproximação, a poderia reduzir a um procedimento mecânico de determinação das diferentes extensões, pela sobreposição de outra semelhante, que se tomasse por unidade de medida. Todavia, as dificuldades práticas de alcançar certas medidas, com precisão e de forma directa, nomeadamente as distâncias entre os corpos celestes e mesmo terrestres, a quantificação das superfícies, volumes, tempos, velocidades, forças, etc., obrigaram o espírito humano a procurar determiná-las de forma indirecta. Surgiu então a ideia de ligar os fenómenos que pretendemos medir com outros que possam ser determinados de forma directa. É assim que a dimensão do espaço que um corpo percorre em queda livre se apresenta interligada com a duração temporal da

(1) Ricardo Jorge, «Prefácio», em Alfredo Pimenta, *Estudos Filosóficos e Críticos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. XVII.

(2) Cf. *ibidem*, pp. XVII-XVIII.

queda, o que permite, por exemplo, calcular a profundidade dum precipício por meio da contagem do tempo que um corpo gasta ao cair, até se imobilizar.

Este processo de quantificação duma grandeza, a partir dos elementos que com ela estão relacionados, constitui um trabalho dedutivo de natureza matemática, o que permite conceber esta disciplina como «um imenso encadeamento de operações intelectuais» [1]. É desta forma possível apresentar da matemática «uma definição que seja digna de corresponder à importância, à extensão e à dificuldade da ciência» [2]. A matemática não se limita a ser uma simples *arte* de medição e passa a constituir uma verdadeira *ciência*, em que a quantificação duma grandeza se determina por outra que é equivalente, segundo relações precisas que existem entre elas. A ligação que é preciso estabelecer entre os fenómenos permite deduzi-los uns dos outros, o que confere a esta disciplina uma rigorosa universalidade lógica susceptível de assegurar a coordenação dos conhecimentos.

No entanto, para além desta faculdade geral que é reconhecida à matemática de poder determinar as grandezas desconhecidas a partir das suas relações com as grandezas conhecidas, haverá que atender ao procedimento indutivo que está na origem destas competências, ou seja, haverá que conhecer as relações realmente existentes entre as quantidades que consideramos. Antes do domínio do cálculo está o domínio concreto da investigação, que põe os problemas a resolver e a que se aplica o cálculo matemático, o que leva a dividir a disciplina em duas grandes áreas, a saber: a *matemática abstracta* e a *matemática concreta*. É assim que, no exemplo da queda dum corpo, antes de poder calcular a dimensão do seu percurso a partir do tempo, «é preciso começar por descobrir a relação exacta destas duas qualidades, ou, conforme a linguagem dos geómetras, a *equação* que existe entre elas. Antes de terminar esta primeira pesquisa, toda a tentativa de determinar numericamente o valor duma dessas duas grandezas pela outra seria evidentemente prematuro, porque não teria nenhuma base» [3].

A parte *concreta* da matemática varia consoante os fenómenos de que se ocupa, ao passo que a parte *abstracta* obedece apenas às regras do cálculo das relações numéricas, sendo independente da natureza dos objectos em estudo. A matemática *concreta* representa o domínio experimental ou indutivo da investigação, que leva à descoberta das leis gerais dos fenómenos ou das suas equações, enquanto que a matemática *abstracta* representa o domínio operativo da dedução dos fenómenos a partir das equações que lhes podem dar expressão. Todavia, a matemática *concreta* não se dispersa por um número indefinido de disciplinas, ao sabor

(1) Augusto Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. I, p. 98.
(2) *Ibidem*, p. 91.
(3) *Ibidem*, p. 101.

das inumeráveis categorias de fenómenos naturais que possamos considerar. Pelo contrário, estes poderão agrupar-se em duas categorias de fenómenos, os imóveis e os dotados de movimento, pelo que a matemática se dividirá também em duas áreas, que são a geometria e a mecânica. A primeira considera-os em função da sua forma, grandeza e situação, com vista a estabelecer as leis da extensão, a segunda considera-os em função da sua força, velocidade, etc., com vista a estabelecer as leis do movimento.

A geometria é considerada uma das ciências naturais, se bem que, a mais simples e perfeita de todas elas, em virtude do carácter dos fenómenos que considera. O seu objecto de estudo não é a extensão em si, como vulgarmente se diz, mas a *medida* da extensão, isto é, das linhas, das superfícies, dos volumes em todas as formas imagináveis, conforme a partir de Descartes se começou a perceber. Todavia, «quando é preciso passar efectivamente para a geometria concreta, encontramos constantemente uma dificuldade fundamental, a de saber a quais dos diferentes tipos abstractos devemos relacionar, com uma aproximação suficiente, as linhas ou as superfícies reais que se pretende estudar» ([1]). Surge assim a necessidade de desenvolver o estudo do maior número possível de propriedades que cada forma geométrica, em abstracto, pode revestir. Daí resultam duas formas de geometria, uma *geral* ou analítica, relativa a qualquer tipo de forma, graças ao emprego de equações de onde se poderão deduzir «uma multidão de consequências» ([2]), outra *especial* ou preliminar, que constitui uma introdução indispensável à geometria *geral* e que tem por objecto «a linha recta, os polígonos e os poliedros», contemplando também «o círculo e os corpos *redondos*» ([3]).

A mecânica racional «limita-se a tratar do movimento em si mesmo, sem se interrogar de que maneira ele foi determinado» ([4]). Mais precisamente, ela preocupa-se em determinar o movimento, quer como resultado da acção simultânea de diferentes forças quer pelo conhecimento de cada uma destas isoladamente. Em ambos os casos, o fim em vista é definir o concurso respectivo de cada força, ou na combinação que produz o movimento ou no equilíbrio que mantém o corpo em repouso. Desta forma, a mecânica divide-se em dois grandes domínios, a *estática*, que trata das questões do equilíbrio dos corpos, e a *dinâmica*, que estuda as leis do movimento ([5]).

Em termos globais, a concepção positivista da matemática acentua uma dependência estreita entre os procedimentos operativos e as situações concretas, que

([1]) *Ibidem*, pp. 275-276.
([2]) *Ibidem*, p. 288.
([3]) *Ibidem*, p. 291.
([4]) *Ibidem*, p. 394.
([5]) Cf. *ibidem*, p. 419.

reclamam ser resolvidas. Deste modo, os procedimentos dedutivos não são simples formas desprovidas de significado, mas compreendem-se como respostas às questões levantadas pela experiência. O cálculo que a matemática *abstracta* desenvolve tem por base equações que traduzem as relações precisas entre grandezas que a matemática concreta estabelece: «o fim último da ciência do *cálculo* é sempre o de deduzir os valores das quantidades desconhecidas a partir das quantidades conhecidas» (1), muito embora Comte a considere uma ciência ainda pouco avançada, se bem que mais aperfeiçoada do que qualquer outra. Enquanto as diferentes observações permanecerem isoladas e não forem coordenadas por um sistema de princípios que possibilite a sua dedução, prescindindo mesmo da observação directa, o conhecimento não reveste uma configuração científica. E é a matemática que cumpre este desígnio da forma mais plena: «É através dela unicamente que devemos procurar conhecer com precisão o método geral que o espírito humano utiliza constantemente em todas as pesquisas positivas, porque em nenhum outro lugar as questões são resolvidas duma maneira tão completa, e as deduções são levadas tão longe com uma severidade rigorosa. É através dela igualmente que o nosso entendimento deu as maiores provas da sua força, porque as ideias que ele considera nela são as do mais alto grau de abstracção possível na ordem positiva.» (2)

A divisão da matemática respeita o princípio geral da ordenação enciclopédica das ciências, em que o carácter analítico do cálculo representa o domínio que é, simultaneamente, o mais abstracto, geral e simples, com relação aos domínios da geometria e da mecânica, se bem que, do ponto de vista da constituição histórica, ele se tivesse constituído e aperfeiçoado sob a influência directa dos outros dois domínios, que formam a matemática *concreta*, e do ponto de vista lógico, a relação de dependência seja precisamente a inversa. É por isso que a análise matemática constitui «a verdadeira base racional de todo o sistema dos nossos conhecimentos positivos. Ela constitui a primeira e a mais perfeita de todas as ciências fundamentais. As ideias de que ela se ocupa são as mais universais, as mais abstractas e as mais simples que nós podemos realmente conceber. Não saberíamos tentar ir mais longe, sob estas três relações equivalentes, sem cair inevitavelmente nas fantasias metafísicas» (3).

O elevado nível de conhecimento que é possível alcançar, por intermédio da matemática, em conjugação com os procedimentos indutivos e dedutivos, que a concepção positivista da matemática apresentava, conferiam-lhe um lugar privile-

---

(1) *Ibidem*, p. 108.
(2) *Ibidem*, pp. 99-100.
(3) *Ibidem*, p. 109.

giado em qualquer projecto educativo centrado no estudo das ciências. É pois natural que a concepção positivista da matemática tivesse despertado o maior interesse nos responsáveis por um ensino eminentemente vocacionado para intervir na formação tecnocientífica duma geração que deveria levar o país no caminho do progresso. O sistema da filosofia positivista é acolhido por toda a parte, como a orientação a seguir, e Teixeira Bastos reforça esta convicção ao informar que a partir de 1872 a filosofia positivista «se propaga e a sua influência aumenta diariamente» (1).

6. Os teólogos de Coimbra e o combate ao positivismo da Faculdade de Direito

A acção desenvolvida no seio das escolas politécnicas e médico-cirúrgicas foi decisiva para formar em Portugal uma nova mentalidade, que encontrou na filosofia positivista a orientação de que carecia. Mas, para além do incremento que foi sendo concedido ao ensino superior em outras cidades do país, que quebrou o exclusivismo tradicional de Coimbra, a Universidade desta cidade não ficou de fora deste movimento de renovação. Nomeadamente, a Faculdade de Direito, a que registava maior frequência de estudantes, apesar da contestação de que era alvo, procedeu à criação de cursos, de carácter mais prático e de menor duração, destinados aos quadros intermédios da administração pública, e criou mesmo novas cadeiras, como a de Economia Política, em 1836, que reflectiam as correntes de pensamento de cariz liberal, socialista e republicano, mas também de pendor positivista, como foi o caso de Emídio Garcia, professor de Direito Administrativo e grande difusor do pensamento de Augusto Comte e dos ideais republicanos.

Estes sinais que, entre outros, manifestam a abertura da Universidade às novas correntes de pensamento e às necessidades do país conjugam-se com o decréscimo de influência que a Faculdade de Teologia ia conhecendo, em parte pela combatividade que travava contra essas ideias (2). Com efeito, a atitude dos

(1) Teixeira Bastos, *Teófilo Braga e a sua Obra*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1892, p. 263.

(2) Não obstante a perda de hegemonia denunciada, não poderemos esquecer que a Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra era nesta época o principal centro de formação da consciência católica do país, onde, para além dum curso teológico, de índole geral, era também ministrado um curso especial para os alunos que se destinavam ao ministério eclesiástico. Este curso foi criado por força do art.º 95.º, do Decreto de 20 de Setembro de 1844, que procedeu à reestruturação dos estudos teológicos da Faculdade, mas só foi regulamentado em 1861, por Portaria de 29 de Julho, que definiu o respectivo plano de estudos, em três anos, e os requisitos «dos preparatórios para a matrícula». Apesar da grande

teólogos de Coimbra face à crescente difusão das concepções materialistas revestiu um cunho marcadamente apologético, pouco favorável a um olhar sereno para os resultados do saber natural. Manuel Eduardo da Mota Veiga e Manuel de Jesus Lino combateram as teses materialistas da negação da existência de Deus, da criação da matéria, da espiritualidade da alma e da sua imortalidade, ligando-as a um ideal de vida dissoluta, sem referências morais, nem a responsabilidade do confronto último com a justiça divina (1). Mota Veiga manteve acesa polémica com Emídio Garcia, na *Correspondência de Coimbra*, na sequência do ataque que, do púlpito da Sé de Coimbra, por ocasião duma série de conferências realizadas aos domingos, na Quaresma de 1873, dirigiu à filosofia positivista e ao ensino do professor da Faculdade de Direito, que procurou defender-se argumentando a favor da compatibilidade entre o positivismo e o catolicismo (2). Também Manuel Azevedo Araújo e Gama descobre, na manifestação dos sentimentos moral e religioso, na preocupação em conhecer a verdade e cultivar a beleza, um sinal inquestionável da superioridade do homem, que o coloca fora da série do mundo animal, e opõe ao monismo materialista da natureza, que reduz todos os fenómenos ao movimento, uma teleologia que conduz a natureza para o seu fim próprio. Augusto Eduardo Nunes, que foi mais tarde arcebispo de Évora, preocupou-se em encontrar lugar para a ocorrência do milagre, no seio duma natureza que obedece a leis uniformes e constantes.

Estas temáticas passavam à margem dos problemas nucleares da filosofia materialista, que explicava os fenómenos psíquicos com o apoio da fisiologia e na exclusiva dependência do sistema nervoso, sem deixar qualquer lugar para a intervenção do espírito. Coube a Luís Maria da Silva Ramos e a José Maria Rodrigues a condução do debate, no próprio terreno categorial do adversário. É recorrendo a fisiologistas como Claude Bernard, Du Bois Reymond e Tindall, que demonstram a inadmissibilidade dum fenómeno físico e material se transformar numa ideia,

escassez de alunos que a atingiu durante os anos 30, a partir de 1842 começou a conhecer níveis elevados de frequência, tendo atingido o seu máximo em 1849, com 130 alunos inscritos. Em 1861 regista um total de 105 inscrições e em 1872 de 83, o que denota o poder atractivo que os estudos teológicos exerciam. Foi também ao conselho da Faculdade que o Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça solicitou «um plano de estudos para os seminários diocesanos», que viram o seu ensino reorganizado, por Decreto de 26 de Agosto de 1859 (cf. Manuel Eduardo da Mota Veiga, *Esboço Histórico-Literário da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1872, pp. 286-289; 353-356 e 387-391).

(1) Cf. Maria Fernanda Reis Figueira, «A Faculdade de Teologia perante o materialismo (1861-1905)», em *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1 (1977), pp. 205-235.

(2) Cf. Fernando Catroga, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal: 1865-1911*, vol. I, pp. 124-131.

raciocínio, recordação, etc., ou seja, de conceber o pensamento como uma secreção do cérebro, como inicialmente certos autores sustentaram. Mas é José Maria Rodrigues que, em 1880, em *Pensamento e Movimento*, analisa pormenorizadamente a evolução da tese materialista que concebe o pensamento, não já como secreção cerebral mas como um movimento que o cérebro produz. José Maria Rodrigues argumenta contra esta posição, partindo da noção de movimento como deslocamento no espaço e variação no tempo, o que lhe confere uma configuração de exterioridade e de objectividade, da ordem do sensível, incompatível com a noção de pensamento, que é um fenómeno subjectivo, que só se poderá perceber pela consciência, isto é, pela observação interna. No seguimento da obra, passa em revista e submete à refutação os argumentos utilizados pelos materialistas que reduziam a consciência ao movimento. Mas o teor do discurso, apesar de se mover no conspecto das temáticas que a filosofia materialista discutia, acaba por se fechar no formalismo lógico duma análise conceitual, que deixa de fora os avanços que a ciência ia trazendo ao terreno. Estes eram recebidos, não como sinal de progresso, no aprofundamento da natureza, mas como ocasião de combate, na defesa dos velhos princípios.

O estilo dos teólogos de Coimbra, quer na sua expressão apologética moralizadora quer na argumentação polemizante, mostrou sempre o único propósito de vencer o saber naturalista pela força da demonstração argumentativa. Por isso, as suas investidas acabaram por produzir um efeito contrário ao que pretendiam, dando «toda a rédea ao adversário para se expandir nos círculos mais cultos do país, que a escola, desde o liceu, vinha aliás a "cientificar" também» (1). Toda esta conjuntura preparou um terreno favorável para a difusão em Portugal do positivismo que, no juízo de Teixeira Bastos, e ao contrário do que acontecia em Espanha, «encontrou adeptos com mais facilidade, porque a dissolução teológica fora apressada pela educação metafísica e científica da universidade, das politécnicas e das escolas de medicina» (2).

(1) Maria Fernanda Reis Figueira, art. cit., p. 235.
(2) Teixeira Bastos, *Teófilo Braga e a sua Obra*, Porto, Livraria Chardron, 1892, p. 263.

Capítulo Dois

Orientação sociológica do positivismo

José Luís Brandão da Luz

1. Emídio Garcia e o início da difusão do positivismo

As concepções positivistas eram conhecidas na Universidade de Coimbra, nomeadamente por José Falcão, eminente lente de matemática, tendo sido por seu intermédio que Manuel Emídio Garcia teve acesso ao pensamento de Comte, a que aderiu, ao ponto de conferir ao seu magistério, nomeadamente da cadeira de Direito Administrativo, um pólo de difusão das concepções da filosofia positivista ([1]). Emídio Garcia, que nasceu em 1838, em Bragança, e faleceu em 1904, em Lisboa, foi aluno muito distinguido da Faculdade de Direito, o que lhe permitiu a frequência do 6.º ano de habilitação para o doutoramento, que veio a realizar, em 1862. Dois anos depois, é classificado em primeiro lugar no concurso para professor da Faculdade e, em 1871, é promovido a lente catedrático. Ainda como estudante do 2.º ano, teve a ousadia de defender as suas convicções republicanas, no decurso duma aula, em oposição à orientação seguida pelo professor, que o teria escutado com apreço ([2]). Foi também colaborador de páginas literárias de jornais e sócio do Instituto de Coimbra, onde se impôs pela eloquência das suas intervenções. «Foi ele o iniciador e propugnador do movimento experimentalista nas ciências sociais, já nas suas prelecções, já nos numerosos trabalhos publicados em vários periódicos e particularmente no *Correspondência de Coimbra, Partido do Povo* e *Positivismo.*» ([3])

([1]) Cf. Fernando Catroga, «Os inícios do positivismo em Portugal. O seu significado político-social», em *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1 (1977), p. 315, nota 1.

([2]) Cf. Idem, «Manuel Emídio Garcia», em A. Campos Matos (org.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, 2.ª ed. revista e aumentada, Lisboa, Editorial Caminho, 1988, p. 455.

([3]) Inocêncio Francisco da Silva, *Dicionário Bibliográfico Português*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1893, vol. XVI, p. 180.

A difusão do seu pensamento, nomeadamente por meio da imprensa periódica, foi da maior importância para a formação dos ideais republicanos e democráticos em Portugal, tendo o seu contributo doutrinador, na linha da tradição iluminista que a heterodoxia de Littré imprimiu ao positivismo após Comte, incidido fundamentalmente na necessidade duma transformação social do país a caminho do progresso e da restauração dos ideais da revolução vintista, que o constitucionalismo havia traído (1). Apesar do seu empenhamento político, Emídio Garcia não exerceu cargos políticos nem desempenhou funções de relevo na administração pública, mantendo uma actividade sempre ligada à Universidade, onde desenvolveu uma renovação no âmbito da cadeira de Direito Administrativo, na linha da metodologia e dos princípios da sociologia de Comte.

1.1. A visão orgânica da sociedade e o ensino do Direito

Fernando Catroga, que estudou as lições manuscritas da disciplina de Direito Administrativo, referentes ao ano lectivo de 1871-1872, encontrou neste texto, um dos primeiros, que se conhecem, da fase positivista do autor, «referências explícitas à doutrina e à metodologia comteana, quer na caracterização da sociedade do século XIX, como *científico-industrial*, quer na inovação da necessidade de se estudar os fenómenos sociais segundo uma metodologia experimentalista e na equacionação da estrutura da sociedade em termos de *estática* e de *dinâmica*» (2).

A partir de meados dos anos 60, Emídio Garcia empreendeu a estruturação do seu pensamento jurídico e político, com base no estudo de Proudhon, Comte, Taine, Vacherot, Tocqueville, Littré, Spencer, numa linha contrária à de Vicente Ferrer Neto Paiva, de inspiração krausista, emparceirando com Rodrigues de Brito, na valorização proudhoniana da «mutualidade dos serviços», para a fundamentação ética do Direito no dever, e na sustentação de «um ideal de sociedade que, sinteticamente, se alicerçava na defesa de um republicanismo democrático e federalista, sensível aos problemas sociais, isto é, de fundo cooperativista e mutualista» (3).

A influência de Emídio Garcia na Universidade de Coimbra fez-se sentir até começo da década de oitenta, onde a clareza e eloquência das suas prelecções tinham por base um profundo conhecimento das mais influentes correntes do pensamento e onde se respirava um clima de «plena liberdade de discussão, con-

(1) Cf. Fernando Catroga, «A importância do positivismo na consolidação da ideologia republicana em Portugal», em *Biblos*, Coimbra, 3 (1977), pp. 285-303.

(2) Idem, «Os inícios do positivismo em Portugal», p. 316.

(3) Idem, «Manuel Emídio Garcia», p. 455.

cedendo aos alunos a faculdade de pedir a palavra» (1). Uma atenção permanente era dispensada aos acontecimentos sociais e políticos da actualidade, que eram mesmo propostos aos alunos para trabalhos de investigação a realizar sob a sua orientação. Merece especial destaque o trabalho publicado, em 1872, por um grupo de alunos da cadeira de Direito Administrativo, com o título *A Internacional e o Socialismo*, onde se analisava criticamente o movimento socialista da Comuna de Paris, se salientava a sua importância no desenvolvimento duma administração pública descentralizada, segundo os ideias republicanos e democráticos, e se enaltecia a função social da propriedade (2).

As suas ideias no campo da sociologia seguem as concepções de Augusto Comte e de Herbert Spencer, para quem «a sociedade é um organismo» (3). A afirmação é considerada um dado admitido «por todos os que perfilham a doutrina positivista e adoptam o método experimental». A ideia remonta aos filósofos da antiguidade clássica, como Platão e, principalmente, Aristóteles, sendo depois retomada por Hobbes e exposta por Rousseau, no artigo que escreveu para a *Enciclopédia*, sobre a economia política. Coube a Augusto Comte o mérito de ter demonstrado o «íntimo laço que une a ciência da vida à ciência social e a semelhança entre o organismo colectivo e o organismo individual». Emídio Garcia faz

(1) Inocêncio Francisco da Silva, *op. cit.*, p. 180.

(2) Cf. Fernando Catroga, «Manuel Emídio Garcia», pp. 456-457. A experiência da Comuna de Paris interessou particularmente o sector republicano da Universidade de Coimbra, que a acompanhou de perto, tenha-se em conta o folheto que José Falcão publicou em 1871 com o título *A Comuna de Paris e o Governo de Versailles*, em que apresentava, com grande exaltação, a defesa dos seus ideais, confessando abraçá-los como uma causa *santa* e *sagrada*, «não pela piedade que a todas as almas nobres inspiram os grandes infortúnios, mas porque é a causa do Direito e da Justiça». Para além de denunciar a incapacidade dos partidos para resolver a situação política da França e de apresentar as principais medidas que o governo da «democracia-socialista» da Comuna tomou, descreve a carnificina que aniquilou o movimento, «em que a maldição dos vencedores se junta ao sangue dos vencidos; e a cólera implacável dos *Senhores* triunfantes persegue até a memória daqueles de quem só restam os cadáveres mutilados pela metralha». Simultaneamente, enaltece o heroísmo dos resistentes e denuncia a dimensão trágica dos acontecimentos, que os «filósofos da imprensa e dos parlamentos vão tornando lógicos». Este folheto, de que conhecemos a 2.ª edição, visava certamente o esclarecimento da opinião pública, condicionada por uma informação hostil ao movimento, e teria contribuído para congregar a má vontade do Duque d'Ávila e Bolama contra José Falcão, que em carta a Teófilo Braga se queixa da «perseguição terrível que me fazem que chegou até a quererem expulsar-me da Universidade» (16 de Agosto de 1871. Autógrafo apenso no final do exemplar do folheto, pertencente à livraria de Teófilo, existente na Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada).

(3) Assim se intitula a primeira parte dos *Apontamentos de Algumas Prelecções no Curso de Ciência Política e Direito Político*, coligidos pelos alunos Pe. A. Camelo e Abel d'Andrade, publicados pela Tipografia Luz Cardoso, de Coimbra, em 1893.

ainda referência circunstanciada a vários autores que, depois de Comte, reforçam esta concepção, com destaque para Spencer, que é longamente citado.

A relação de semelhança entre a vida social e animal não constitui uma simples analogia ou uma «figura de retórica», mas, como Comte demonstrou, resulta duma verdadeira indução, sendo por conseguinte a expressão do que os fenómenos sociais podem mostrar directamente. Aponta diversas formas de paralelismo entre a biologia e a sociologia, começando pela configuração embrionária e confusa que tanto os seres vivos como as sociedades começam por revestir na sua formação, passando pela progressiva diferenciação dos órgãos, com especialização das respectivas funções, até ao exercício integrado de todos eles por um organismo autónomo, que cresce numa relação directa com o meio, num processo permanente de assimilação e adaptação e transmissão dos caracteres. A compreensão da humanidade como um organismo complexo, com órgãos distintos, mas a funcionarem de forma integrada, «não é uma simples analogia, uma hipótese gratuita, uma figura de retórica. É uma realidade fenomenal, é um facto induzido de observação e de experiência, hoje cientificamente demonstrado». As sociedades, como os seres vivos, obedecem às mesmas leis da evolução em que, desde a sua formação e permanente adaptação ao meio, lutam pela sobrevivência e em que o triunfo pertence, como Darwin enunciou, aos mais fortes e hábeis na luta.

Esta homologia entre a organização da sociedade e da vida animal constituirá a base em que Emídio Garcia se apoiará para propor uma «classificação interna da sociologia», título da segunda parte do Curso. Trata-se de procurar traçar, para a diversidade de fenómenos ou de dimensões que compõem a complexidade da vida social, um quadro de disciplinas e de definir o seu respectivo campo de estudo, a fim de abranger, o mais amplamente possível, o vasto leque das «condições de existência das sociedades humanas», que é o objecto geral da sociologia.

A divisão de Comte em *estática* e *dinâmica* sociais, para tratar, respectivamente, a constituição ou estrutura da sociedade e as leis regulares do seu funcionamento, afigura-se-lhe demasiado genérica, já que se aplica indistintamente a todas as ciências. O mesmo se poderá dizer da distinção em sociologia abstracta, especulativa ou teórica, e sociologia concreta, prática ou aplicada, que, pelas mesmas razões, também não satisfaz. Por isso propõe uma divisão mais específica que tenha em conta a natureza das condições que tornam possível a vida social em cada fase da sua evolução, agrupando-as em diferentes disciplinas do ramo da ciência social. Assim como acontece a todos os organismos, também as condições da sociedade se diversificam consoante as fases do seu percurso evolutivo, desde as que, inicialmente, dizem respeito às condições gerais de *formação*, passando, numa segunda fase, às condições de *vitalidade*, que dizem respeito à «força» que

«alimenta» o organismo em todas as suas fases, depois, numa terceira fase às condições de *conservação*, numa quarta fase às condições de *aperfeiçoamento* e, finalmente, às condições de *garantia*, que impedem a deterioração das condições de que depende a existência da sociedade.

Estas condições correspondem a cinco ordens ou grupos de fenómenos sociais, cujo estudo científico se traduz em cinco grupos de leis que são formuladas pelos cinco ramos ou secções em que se poderá dividir a «ciência social». Assim, temos, em primeiro lugar, a *Política* ou a ciência das condições de formação, constituição e renovação da sociedade; em segundo, a *Economia* ou a ciência das condições de vitalidade ou nutrição da sociedade; em terceiro, a *Administração* ou a ciência das condições de conservação ou persistência da sociedade; em quarto, a *Moral* ou a ciência das condições de aperfeiçoamento da sociedade, e, finalmente, em quinto lugar, o *Direito* ou a ciência das condições de garantia da sociedade.

Apesar do carácter inovador que esta proposta apresenta e da precisão que traz à sistematização positivista da sociologia, não se limitando a repetir formulações já estabelecidas, ela não deixa de constituir um assunto colateral à área do direito e de revelar a propensão de Emídio Garcia para transformar o seu ensino numa epistemologia das ciências sociais, como hoje se diria, o que muito teria contribuído para o declínio da influência e do prestígio das suas aulas.

1.2. Base sociológica do Direito

No quadro das concepções dominantes no ensino do direito na Universidade de Coimbra, a orientação positivista de Emídio Garcia opunha-se à linha de inspiração krausista de Vicente Ferrer Neto Paiva que, desde 1844, havia rompido com a orientação sensista e utilitarista, reflexo da influência que Luís António Verney exerceu na reforma dos estudos empreendida por Pombal, em 1772. Vicente Ferrer compreende o direito em conjugação com um pensamento antropológico da natureza e fim do homem, em ordem a assegurar as condições da realização dos seus desígnios. Por outras palavras, é na natureza humana e nos seus fins que se encontram os princípios fundamentais do direito, em que se incluem os direitos absolutos e inalienáveis de *personalidade* e de *propriedade*, que conferem a cada um a faculdade de afirmar livremente a sua individualidade e de dispor incondicionalmente da sua propriedade (1).

(1) Sobre o autor e os seguintes, pertencentes ao jusnaturalismo krausista, cf. António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, pp. 71-93; Idem, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, pp. 23-44; Idem,

Esta concepção foi continuada pelos sucessores de Ferrer na cadeira de Filosofia do Direito ou Direito Natural. Assim, José Dias Ferreira procurou moderar o carácter incondicional que o mestre atribuía à liberdade individual, de modo a conciliá-la com os princípios da igualdade entre os homens, a interdependência das relações sociais e com a ideia de Deus que, pela sua providência, orienta o homem e o universo, na direcção do Bem. Na mesma linha, Joaquim Maria Rodrigues de Brito tomou a natureza humana como o fundamento do direito, procurando atenuar o individualismo liberal de Vicente Ferrer. Os direitos naturais do homem conjugam-se com a mutualidade de serviços, que integram, de forma solidária e por meio de associações diversas, o desenvolvimento harmónico de cada um dos fins racionais da humanidade.

Com Emídio Garcia, o direito perde a sua base antropológica e metafísica de fundamentação e passa a compreender-se como um corpo de garantias que, em cada época e sociedade, define as condições de satisfação dos múltiplos interesses que tecem a vida social. Desta forma, a concepção positivista «entra em força no domínio jurídico, que irá modelar durante largas décadas, de uma forma por vezes difusa e inconsciente e talvez, por isso, mais persistente e resistente à inovação» (1). Para Emídio Garcia, o direito revestia apenas uma dimensão positiva, não possuindo qualquer sentido as concepções finalistas ligadas à visão jusnaturalista. A dinâmica social, cujo equilíbrio o direito procura assegurar, é objecto de estudo da sociologia, pelo que só esta disciplina poderá fazer conhecer os fenómenos e as situações do organismo social que ao direito compete regular. Coube depois a António Henriques da Silva, seu discípulo, dar expressão mais desenvolvida ao positivismo jurídico, apoiando-se no pensamento filosófico de Herbert Spencer e fundando a sua ideia de justiça no que a sociedade ou o Estado, estruturado segundo os padrões científicos que a sociologia estabelece, considera com utilidade social (2).

1.3. A formação das «forças produtivas» do país

As ideias de Emídio Garcia no campo da educação são principalmente conhecidas a partir de dois artigos que, com o título «Instrução secundária em Portugal»,

---

Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica, 2.ª ed., revista e ampliada, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 308-313; Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, 2.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1938, pp. 41-50, 57-62, 92-103.

(1) António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 317.

(2) Cf. António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, *op. cit.*, pp. 104-110; Luís Cabral de Moncada, *op. cit.*, pp. 121-125.

publicou na revista dirigida por Teófilo Braga e Júlio de Matos, *O Positivismo*. Em traços gerais, elas têm em vista reorganizar sem hesitações todos os graus de ensino, segundo as exigências e as convicções do espírito moderno, expurgando-os das orientações estéreis e paralisantes das concepções teológicas e metafísicas. O seu programa de reforma do sistema de ensino aposta decisivamente na ciência positiva, como o único agente de progresso social. Esta constitui a trave mestra duma filosofia positivista da educação, em que o autor expressamente se apoia, num combate, que não conhece «tréguas nem descanso, nem hesitações, nem condescendências, para que a influência educadora, intelectual, moral, política e industrial das ciências e da filosofia positiva, que as reúne e coordena, se generalize e penetre bem profundamente em todas as camadas sociais e forme a opinião pública e o espírito dominante, em cada povo e na humanidade inteira» ([1]).

O problema maior do sistema de ensino do país não está tanto na natureza das disciplinas que constituem os planos curriculares do ensino secundário, nomeadamente, as línguas clássicas, a filosofia racional, a lógica, a dialéctica, a teodiceia, a ética, mas no facto delas não serem complementadas pelo ensino das matemáticas, da física, da química, da mineralogia, da botânica, etc., que são «imperiosamente reclamadas pelas necessidades da *educação popular* e circunstâncias dos tempos que atravessamos» ([2]). O plano de estudos do ensino secundário apresenta-se exclusivamente orientado para os que se destinam à «profissão eclesiástica» ou a prosseguir estudos superiores de teologia, direito e humanidades, deixando completamente ao abandono, sem instrução adequada, a esmagadora maioria da população activa do país, estimada pelo autor em mais de dois terços, e que se ocupa da agricultura, da indústria, do comércio, da administração pública, entre outras actividades. A instrução não poderá privilegiar um sector minoritário da população, como se o país apenas carecesse de «clérigos, literatos e doutores», mas é de primordial importância promover uma instrução que prepare para o desempenho profissional.

A reforma de Passos Manuel, em 1836, permitiu o estudo, em alguns liceus, dos preparatórios de história natural, física, química e matemáticas, mas o carácter especulativo e demasiado teórico do seu ensino tornava-as desfasadas das reais necessidades dos sectores produtivos do país. Era assim da maior urgência alterar esta situação, ou seja, tomar medidas para que «o desenho, a matemática elementar, a astronomia, a física, a química, a história natural, a geografia, sejam estudadas também com um fim prático e por um método próprio para habilitar homens técnicos, e preparar para diferentes artes, ofícios e mesteres da vida civil

([1]) Emídio Garcia, «Instrução secundária em Portugal», em *O Positivismo*, Lisboa, 2 (1879-1880), p. 493.
([2]) *Ibidem*, 3 (1880-1881), p. 74.

e económica» (1). Por outro lado, os planos de estudo do ensino secundário deveriam também contemplar as línguas vivas, bem como noções de economia e higiene, indispensáveis para melhorar o desempenho da administração pública e as condições de salubridade das populações. Mas, acima de tudo, precisam de se libertar de «um enciclopedismo infantil, um eclectismo esterelizador, que degeneram quase sempre, ou em um superficial e arrogante doutrinarismo académico, ou em um desgraçado cepticismo inconsciente» (2).

Subjacente a esta orientação está certamente uma profunda convicção nas virtuosidades da filosofia positivista para preparar as novas gerações, não apenas para encarar os desafios de modernização e de prosperidade de que o país carecia mas também para lhes imprimir um «espírito nacional» e inseri-las, sem humilhações nem obscurantismos, no conspecto do «mundo científico». A educação não se poderá limitar a assegurar um mínimo de conhecimentos «dispersos e banais» nem a copiar modelos estrangeiros e a traduzi-los. Pelo contrário, haverá que ter em conta a realidade portuguesa, procurando conhecer «as necessidades e as circunstâncias nacionais, os hábitos e os costumes característicos do nosso povo para arquitectar ou reformar instituições, fazer ou aperfeiçoar leis, ordenar regulamentos e tecer programas» (3). As reformas do ensino secundário, como todas as reformas em Portugal, ao importarem tudo feito do estrangeiro, anulam os traços da nossa identidade cultural e transformam as nossas necessidades, hábitos e costumes, sem respeitar as particularidades do carácter português nem corresponder às exigências que o espírito científico impõe.

Enuncia-se, desta forma, uma crítica muito directa, não apenas à «mania dos nossos reformadores» de irem copiar aos países europeus e aos Estados Unidos as reformas que pretendem introduzir no ensino, na administração pública, nos sistemas judicial, penal, financeiro, económico e outros mas também ao apoio que o Estado continua a conceder à Igreja católica. A acção do clero, através do ensino, da pregação e das juntas paroquiais, influenciava toda a vida civil do país, nas suas dimensões social, política, científica, literária, artística, moral, subordinando-a às condenações do *Syllabus*, hostil aos progressos da ciência, e à obediência incondicional da infalibilidade do Papa, contra os direitos e as mais elevadas aspirações da sociedade portuguesa. Deste modo, a palavra de ordem é *secularizar* o ensino e promover uma educação que leve a «amar e engrandecer a família, a pátria, a humanidade» e se liberte da sujeição da Igreja, que Emídio Garcia acusa de defender apenas os seus privilégios, «dizendo-se mandatária de Deus, a fim de melhor

(1) *Ibidem*, p. 77.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*, 2 (1879-1880) p. 466.

explorar, na vida e depois da morte, o indivíduo, a família, a sociedade e a humanidade inteira, todos aqueles que, por ignorância, por fraqueza ou por loucura, se lhe têm entregado de um modo incondicional e absoluto» ([1]).

Os propósitos anti-religiosos de Emídio Garcia não tinham propriamente em vista mobilizar as consciências em acções de perseguição à Igreja. O papel importante que lhe é devido na formação intelectual e moral da nossa cultura, de origem greco-romana, é claramente mencionado e, apoiando-se em Littré, defende mesmo o dever do Estado de garantir não só a liberdade de pensamento mas também religiosa. No entanto, esta condescendência tem por base um juízo desfavorável sobre a situação de decadência da Igreja e a leitura dos sinais de debilidade que aparenta, como prenúncio da sua iminente dissolução e ruína. É que a religião e o partido político que a representa, o ultramontanismo, são reflexo dum ideal obscurantista e reaccionário, totalmente virado para o passado. Desta forma, não vale a pena despender energias a combater uma instituição que caminha a passos seguros para a destruição. O seu propósito dirige-se ao futuro e reveste o desígnio político de facultar a todos os cidadãos «uma base inabalável de convicções e os meios de actuar no mundo acessível ao nosso entendimento, dirigir e regular eficazmente as aplicações da ciência, e levantar nos espíritos a perspectiva, embora longínqua, de um ideal realizável, eis o fim de toda a instrução, eis o segredo de um bom sistema de ensino público e particular» ([2]).

Libertar o sistema de ensino da tutela do misticismo teológico e do cepticismo, a que conduz o subjectivismo das explicações metafísicas, procurar pô-lo em sintonia com os conhecimentos que as ciências modernas trazem para uma concepção verdadeira do mundo, do homem e da sociedade é preparar o futuro segundo a ordem inabalável da razão, isto é, dum conhecimento objectivo que é capaz de prever para prover, e assim melhor controlar o curso da natureza. O fim em vista não é meramente teórico ou académico, mas desenvolver uma formação «eficaz e proveitosa na aquisição de uma competência profissional» ([3]). O sistema enciclopédico das ciências deve assim orientar-se para a profissionalização das novas gerações, ou seja, para dotar as forças produtivas do país duma competência científica e técnica que tire a sociedade portuguesa do «estado patológico» em que vive mergulhada, pela falta de habilitações de quase todos os seus elementos.

([1]) *Ibidem*, pp. 467-468.
([2]) *Ibidem*, p. 504.
([3]) *Ibidem*.

2. Teófilo Braga e a renovação da filosofia positivista

2.1. Os anos de formação, as frentes de combate e a obra

A filosofia positivista e o ideal republicano constituem os dois vectores mais salientes que habitualmente apresentam Teófilo Braga no panorama da história e da cultura portuguesas, embora se tivesse também distinguido nos campos da poesia, da história e da teoria da literatura, da etnologia, da historiografia, da sociologia e da psicologia. O seu pensamento encontra-se amplamente desenvolvido em numerosas obras e disperso numa quantidade de artigos, que assinalavam uma colaboração regular em diversas revistas e jornais. Mas, para além da vasta obra realizada pelo autor, dispomos também de estudos efectuados, quer pelos admiradores incondicionais, como Teixeira Bastos e Fran Paxêco, que se tornaram seus discípulos, quer pelos críticos contundentes, como Ricardo Jorge e Sílvio Romero, como pelos estudos mais recentes, já despidos dos ardores do proselitismo e da animosidade das controvérsias, como os de Amadeu Carvalho Homem ([1]), que relançaram em nossos dias o interesse pela figura singular do professor do Curso Superior de Letras. O percurso intelectual de Teófilo pode ser facilmente seguido por meio de autobiografias que escreveu, assim como de estudos biográficos e de muitas cartas que nos dão a imagem bastante abrangente, não só dum trabalho de investigação e de luta mas também duma vida familiar a partir da infância, que ele sempre apresentou como carente de afecto e repleta de dificuldades.

Joaquim Teófilo Fernandes Braga nasceu em Ponta Delgada a 24 de Fevereiro de 1843, tendo sido o último de sete filhos, dos quais apenas quatro sobreviveram, do primeiro casamento de Joaquim Manuel Fernandes Braga com D. Maria José da Câmara Albuquerque. A morte da mãe quando ele tinha só três anos de idade fez que tivesse crescido num ambiente de grande desamparo que se teria agravado com o segundo casamento do pai, tinha o pequeno Joaquim, nome por que Teófilo era tratado em família, cinco anos de idade. Para compensar a falta de protecção que o rodeava, começou, desde muito novo, a frequentar o Liceu de Ponta Delgada, criado em 1852, nas instalações do antigo Convento da Graça, onde

([1]) Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia Republicana em Portugal. O Contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva, 1989. Referimos esta importante obra para um estudo aprofundado da vida e do pensamento filosófico de Teófilo, assim como para uma informação bibliográfica mais completa e mencionamos, em complemento, as seguintes publicações surgidas posteriormente: Teófilo Braga, *Cartas a Maria do Carmo Barros Leite (1864-1909)*, Ponta Delgada, Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, 1994; Idem e Maria José Braga, *"Minha Freira". Cartas Familiares*, org. int. e notas por José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1996; AA. VV., *Sílvio Romero e Teófilo Braga. Actas do III Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

seu pai ensinava Moral e Princípios de Direito Natural e Filosofia Racional, e onde, em 1858, veio a concluir os seus estudos. No mesmo edifício funcionava também a Biblioteca Municipal, onde Teófilo tomou contacto com a obra de Garrett. Aí leu as *Folhas Caídas*, que inspiraram o seu primeiro livro de poemas, intitulado *Folhas Verdes*, que publicou em 1859, aos dezasseis anos de idade ([1]).

Na sequência desta publicação poética, escreveu a Inocêncio Francisco da Silva, o autor do *Dicionário Bibliográfico*, a solicitar-lhe uma orientação crítica para a sua produção literária. Inocêncio, que se mostrou impressionado com a erudição do jovem discípulo, acolheu bem o pedido e veio, mais tarde, a apoiá-lo na sua primeira estadia em Lisboa, vindo dos Açores. Teófilo deixou a ilha de S. Miguel aos dezoito anos de idade para ir estudar direito na Universidade de Coimbra, numa viagem de cinco dias e meio de «mar e céu», em condições climatéricas invernosas, pois o «vento foi sempre contrário e o mar proceloso» ([2]). Foi uma viagem sem regresso, conforme escreverá à irmã mais velha, passados três anos, em jeito de confidência: «Eu nunca disse a meu Pai, mas não vou para a Ilha de S. Miguel. A voltar um dia é para saíres comigo de lá para sempre.» ([3])

No período de estudante, em Coimbra, ganhou notoriedade e projecção no país e no Brasil, como poeta da *Visão dos Tempos*, publicado em 1864, com a chancela da Casa Moré, do Porto, a editora de Camilo. A obra trouxe uma alteração do molde intimista que o romantismo havia imposto à poesia e deu voz à gesta histórica da humanidade, exaltando as suas diferentes fases: homérica, a que corresponde *A Bacante*; judaica, com a *Stella Matutina*; cristã, com o poema *Rosa Mística*. Antero de Quental foi o primeiro a enaltecer a obra e a salientar o seu carácter inovador. No entretanto, o poema *Stella Matutina* era recitado nos teatros de Lisboa e do Porto e Teófilo mostrava-se completamente rendido às inúmeras deferências e solicitações que o reconhecimento do seu prestígio lhe proporcionava. Recebeu a homenagem dos literatos, em Lisboa, que contou com a presença de Castilho e de muitos outros, e foi também obsequiado com uma ceia, por um ex-ministro do Papa Pio IX. No final desse ano surge, no mesmo estilo, as *Tempestades Sonoras*, que tendo suscitado uma apreciação crítica de Castilho, que não agradou a Teófilo, constituiu um dos elementos a dar origem à agitada polémica literária que ficou conhecida pela «Questão Coimbrã».

Após ter concluído, em Coimbra, a licenciatura em Direito, Teófilo foi convidado a frequentar o sexto ano, que lhe dava acesso ao doutoramento, o que criou naturalmente nele a expectativa duma carreira universitária. O doutoramento em

([1]) Cf. José Luís Brandão da Luz, «Teófilo Braga e o Liceu de Ponta Delgada», em *Insulana*, Ponta Delgada, H8 (2002), pp. 32-33.

([2]) Francisco Maria Supico, *Mocidade de Teófilo*, Lisboa, Instituto Teofiliano, 1920, p. 133.

([3]) Teófilo Braga e Maria José Braga, *«Minha Freira». Cartas Familiares*, p. 67.

Direito teve lugar em Julho de 1868, três meses após o seu casamento com D. Maria do Carmo Barros Leite, no Porto. Todavia, só em 1871 terá oportunidade de concorrer, embora sem êxito, ao concurso aberto para um lugar na Faculdade de Direito. Como explica na correspondência e nas autobiografias, foi preterido por um candidato menos qualificado, mas objecto de favorecimento por parte do júri. No ano seguinte vislumbrava-se nova oportunidade para Teófilo ingressar no ensino superior universitário, com a abertura dum concurso para a terceira cadeira de Literatura Moderna do Curso Superior de Letras. Teófilo apresentou-se a provas com a tese *Teorias da História da Literatura Portuguesa* e tinha já atrás de si diversos estudos nos domínios da história do direito, da etnologia, de que falaremos mais à frente, e vários trabalhos sobre história da literatura portuguesa. As provas tiveram lugar em finais de Maio de 1872 e a elas se submeteram, para além de Teófilo, Pinheiro Chagas, Luciano Cordeiro, que eram os favoritos, e António Rodrigues Sampaio. O desempenho de Teófilo distanciou-o de imediato dos outros concorrentes, tendo sido aplaudido pela assistência «com bravos e palmas» (1). A decisão do júri acabou por lhe ser favorável, tendo tomado posse do lugar a 22 de Junho de 1872.

A nomeação para o lugar conferiu a Teófilo a estabilidade profissional e o desafogo financeiro que ele tanto ambicionara, permitindo-lhe adquirir casa em Lisboa, onde se fixou com a família já constituída com um casal de filhos. Simultaneamente, continuou a enriquecer os seus domínios de investigação com contributos valiosos, de que destacamos *História das Ideias Republicanas em Portugal* (1880); *História da Universidade de Coimbra* (a partir de 1891); *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa*, 2 vols. (1892); *História da Poesia Popular Portuguesa* (1902 e 1905); *História da Literatura Portuguesa*, 4 vols. (1905-1918). No domínio da filosofia positivista, para além de abundante colaboração dispersa por vários jornais e revistas, em particular, *O Positivismo*, a *Era Nova* e a *Revista de Estudos Livres*, de que partilhava a direcção com outras personalidades de relevo, há a mencionar os *Traços Gerais da Filosofia Positiva* (1877); *História Universal. Esboço de Sociologia Descritiva*, 2 vols. (1879 e 1882) e *Sistema de Sociologia* (1884).

No campo da intervenção política, Teófilo esteve sempre ligado às causas democráticas e republicanas de recorte federalista, pela doutrinação e pelo combate. A sua participação era constante nos jornais, nas organizações políticas, como o Centro Republicano Federal de Lisboa, fundado em 1876, mas também divulgando por meio de conferências o pensamento de Michelet, em 1877, e de Voltaire, em 1878, como também difundindo junto do grande público a visão positivista da política portuguesa, publicando as *Soluções Positivas da Política Portuguesa* (1879).

(1) Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 1939, p. 176.

Trata-se dum conjunto de três volumes, em pequeno formato, onde reúne artigos de doutrinação política, dispersos por vários jornais, que fazem a análise da situação política do país, segundo a sistematização que a filosofia positiva faz dos fenómenos sociais. Com o mesmo propósito e integrado na mesma colecção, publica também a *Dissolução do Sistema Monárquico-Constitucional* (1881).

Em 1878 foi candidato às eleições para o parlamento, pela Junta Federal Republicana, e em 1880 galvanizou a consciência nacional com as imponentes celebrações do Centenário de Camões, que muito contribuíram para que se formasse «um *espírito de corpo* até então relativamente ausente dos arraiais republicanos» (1). Teófilo faz parte do directório do Partido Republicano, mas na sequência dos acontecimentos que agitaram o país, como o Ultimato inglês, em 11 de Fevereiro de 1890, e o desaire da revolução republicana de 31 de Janeiro de 1891, no Porto, percebe ter chegado a hora de saída da linha da frente da intervenção política e afasta-se dos cargos directivos. Assim, a partir de 1892, vemo-lo envolvido no Grupo Republicano de Estudos Sociais, embora continue a manter um papel consultivo junto do directório do partido.

Em 1908, aos sessenta e cinco anos de idade, recebe a consagração nacional por ocasião das bodas de ouro da sua actividade literária. Uma comissão de intelectuais procedeu à compilação de artigos e estudos que se encontravam dispersos por várias publicações «contendo os juízos críticos sobre a *obra literária, histórica e filosófica*, pelos escritores contemporâneos nacionais e estrangeiros» referentes à produção literária de Teófilo, conforme se encontra exarado na abertura do grosso volume publicado com o título *Quinquagenário. 1958-1909. Cinquenta Anos de Actividade Mental de Teófilo Braga Julgados pela Crítica Contemporânea de três Gerações Literárias.*

Em 28 de Agosto de 1910 foi eleito pelo Partido Republicano para o que seria o último parlamento do regime monárquico e, após a proclamação da República, foi designado para presidir ao Governo Provisório até à eleição de Manuel de Arriaga, em Agosto de 1911. Posteriormente, veio a ocupar interinamente a Presidência da República durante cerca de três meses, para completar o mandato presidencial a que Arriaga renunciara em Maio de 1915. A partir de então, a sua actividade irá centrar-se na investigação e na escrita, de que nunca desistiu, dedicando-se, nomeadamente, a refundir algumas das concepções da sua *História da Literatura Portuguesa* (2). Teófilo morre a 28 de Janeiro de 1924, sozinho em sua casa na Travessa de Santa Gertrudes, já sem a companhia da mulher, que havia faleci-

(1) Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia Republicana em Portugal. O Contributo de Teófilo Braga*, p. 67.

(2) Cf. Joaquim de Carvalho, «Teófilo Braga», em *Obra Completa*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 546-551.

do a 14 de Setembro de 1911, e dos dois filhos, que também haviam morrido, no espaço de pouco mais de três meses, muitos anos atrás. Em 1934, amigos e admiradores de Teófilo publicam um *In Memoriam*, onde se registam importantes depoimentos sobre a sua vida e obra.

2.2. Viragem para o positivismo

É costume situar no ano de 1872 a data da conversão de Teófilo Braga ao positivismo, conforme o próprio admite, ao transcrever na sua *Autobiografia* a seguinte passagem, que foi buscar ao *Esboço Biográfico* de Ramalho Ortigão: «De 1872 a 1877 data o período de renovação mental de Teófilo Braga, o seu advento na filosofia. Com um ardor de que raríssimas capacidades poderão dar um testemunho tão eloquente, ele, humanista, literato, doutor em leis, poeta lírico, passa determinadamente uma esponja por cima de todo o seu passado e recomeça em novas bases a educação do seu espírito.» (1)

Também Teixeira Bastos aponta 1872, ano do ingresso de Teófilo como professor do Curso Superior de Letras, para marcar o início da sua «renovação mental» (2), mas menos radical do que Ramalho considera-a como um processo de amadurecimento intelectual, sem rupturas. Em seu entender, ao seguir «a orientação do positivismo não teve Teófilo Braga de mudar de rumo; apenas reorganizou e harmonizou as suas concepções do período metafísico, porque desde os seus primeiros passos na literatura fora sempre dirigido pelo critério histórico de Vico e de Hegel, verdadeiros precursores do fundador da Sociologia. Um e outro anunciaram e prepararam o advento do estudo da humanidade — Vico com os seus brilhantes pontos de vista sistemáticos, em que já se manifesta o sentimento íntimo das leis sociológicas, e Hegel com o primeiro sistema completo de uma filosofia da arte. Portanto a influência de Augusto Comte veio ratificar o critério histórico e dar-lhe o valor de processo científico» (3).

Na verdade, Teófilo fala, na *Autobiografia*, duma «simultânea cultura filosófica» de que se reclama para caracterizar a sua estética literária, nomeadamente, no plano geral da poesia histórica, apresentando desta forma o seu percurso: «Recebi a primeira iniciação em Vico, embrenhei-me em Hegel, e cheguei a Augusto

(1) Ramalho Ortigão, *Teófilo Braga. Esboço Biográfico*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879, p. 11. Cf. Teófilo Braga, «Autobiografia mental de um pensador isolado», em *Quarenta Anos de Vida Literária: 1860-1900*, Lisboa, Editora Artur Brandão, 1903, p. LV.

(2) Teixeira Bastos, *Teófilo Braga e a Sua Obra*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1892, p. 11.

(3) *Ibidem*, p. 91.

Comte.» [1] E repete a mesma ideia, no final deste texto, ao apresentar a inspiração filosófica que conduziu os 40 anos da sua actividade literária, a qual se foi definindo com o auxílio de diferentes correntes doutrinárias: «começámos pela influência de Vico (de que nos proveio o interesse pelos factos da etnologia); recebemos de Hegel a compreensão dos fenómenos estéticos (e um exagerado *germanismo* na evolução histórica); e assimilámos, em uma crise de renovação mental a síntese positiva de Augusto Comte, onde encontrámos bem definidas as relações teóricas desses três eminentes pensadores» [2]. Será pois exagerado compreender o encontro de Teófilo com a obra de Comte em termos duma descontinuidade completa com o passado da sua formação intelectual, tal com é também destituído de verdade pensar-se que a conversão ao pensamento de Comte tivesse isolado Teófilo do contributo doutros pensadores. Como salientou António Ferrão, o estudo sistemático de Comte foi «reforçado com o das obras de Littré, de Stuart Mill, de Herbert Spencer, de Darwin e doutros pensadores contemporâneos» [3].

Teófilo Braga segue a orientação positivista de Augusto Comte ao reduzir a filosofia a uma sistematização racional do universo. Os fenómenos que constituem o objecto de qualquer disciplina científica não revestem interesse quando considerados isoladamente, sem uma coordenação sistemática, e só alcançam significado quando integrados por uma interpretação teórica ou quando susceptíveis de serem previstos pelas leis que os regem. Constitui tarefa da filosofia do estado positivo este trabalho de sistematização, elaboração de teorias e formulação de leis que possam exprimir essa coordenação. A filosofia compreende-se, assim, como «uma síntese particular por meio da qual se descobre a generalidade dos princípios de cada ciência e se determina o justo limite das hipóteses que hão-de formar a teoria, que por seu turno influi na direcção das observações» [4].

No estado emancipado da Humanidade, não têm qualquer sentido as explicações que admitem a intervenção de agentes sobrenaturais, como acontecia no estado teológico, ou que preconizam o conhecimento da natureza íntima da realidade por meio das noções abstractas das suas causas primeiras e finais, como no estado metafísico. O desenvolvimento do conhecimento científico esvaziou os domínios da religião e da metafísica, e confiou à filosofia a organização da «ordem invariável e necessária» dos diferentes ramos do saber, isto é, a sistematização homogénea da natureza, «determinada pelo seu grau de generalidade, simplicida-

[1] Teófilo Braga, «Autobiografia mental», em *Quarenta Anos de Vida Literária*, p. X.

[2] *Ibidem*, pp. LVI-LXVII.

[3] António Ferrão, *Teófilo Braga e o Positivismo em Portugal*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1935, p. 16.

[4] Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, Lisboa, Tipografia Castro e Irmão, 1884, p. 436.

de e de independência recíproca» [1]. Augusto Comte definiu este projecto e empreendeu os primeiros passos na direcção duma visão do mundo que seguia a par do crescente progresso do conhecimento científico. Porém, a sistematização comtiana não poderá ser considerada definitiva, mas deverá antes ser permanentemente confrontada com os avanços das ciências nos seus diferentes domínios. Como Manuel Cândido Pimentel bem procurou pôr em evidência, em muitos aspectos da sua obra, Teófilo não se limita a uma mera difusão das concepções de Comte e de Littré, mas, «tomando como ponto de partida a revisão do sistema Comte, evoluiu criticamente para um *comtismo renovado*, para um monismo materialista e evolucionista» [2]. Longe de tomar a filosofia de Comte como inalterável, Teófilo propõe-se renová-la, de modo a integrar os novos contributos trazidos, não apenas pela fisiologia e pela etnologia, de que nos ocuparemos mais à frente, mas atender também à universalidade da lei do movimento e organizar a análise sociológica a partir de novas bases.

2.3. A lei dos três estados

A lei dos três estados de Comte exigia uma reapreciação, na sequência das críticas feitas por Émile Littré e Thomas Henry Huxley, que procuraram atender à renovação que se havia operado na psicologia a partir dos estudos realizados no campo da fisiologia e do sistema nervoso. Para Littré, como para Huxley, a sistematização de Comte apresenta um carácter meramente histórico, constituindo a expressão abstracta do agrupamento e da filiação dos acontecimentos. Ela não contempla, observa Littré, as fases naturais do espírito humano ao nível do desenvolvimento industrial, moral e estético, nem permite explicar, refere Huxley, como foi possível ao estado positivo coexistir, em épocas recuadas, com o estado teológico. Por esta razão, Huxley prefere falar duma *tendência teológica* e duma *tendência para a ciência*, as quais são mediadas por uma fase transitória ou metafísica, caracterizada pela subordinação das explicações dos fenómenos ao pensamento racional, isto é, ao psiquismo.

Para Teófilo, a lei dos três estados não reveste necessariamente uma sucessão linear, pois pode acontecer a alguns indivíduos, ou não conseguirem alcançar o último estado ou então fazerem a experiência da coexistência simultânea dos três

(1) August Comte, *Cours de philosophie positive*, 4.ª ed., Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1877, vol. I, p. 19.

(2) Manuel Cândido Pimentel, «A crítica do positivismo comtiano em Teófilo Braga e Sílvio Romero» em *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 67.

estados. Por isso propõe, «sem ousar alterar» a formulação histórica da lei, «investigar a sua manifestação psicológica ou origem orgânica, fortalecendo-a assim com a lei racional» ([1]). O acento tónico é colocado no processo que permite equipar o cérebro com noções empíricas suficientes para dissipar as confusões entre a realidade, susceptível de ser observada, e a aparência, que é produto da imaginação. Por esta razão, propõe denominar os três estados de Comte pelo que designa os três períodos do desenvolvimento psicológico — *sincrético, discrético* e *concrético* —, em que, no primeiro, predominam as sensações, no segundo, os sentimentos e, finalmente, no terceiro, as noções racionais. As três fases do processo histórico de formação da racionalidade científica são completadas pelos esclarecimentos da psicologia positiva, que estabelece «a coordenação natural das sensações e dos sentimentos, por onde começa a actividade racional» ([2]).

A filosofia liga-se intimamente ao desenvolvimento das ciências particulares que procuram, pela formulação de teorias e a elaboração de leis, a coordenação sistemática dos fenómenos e a sua previsão. Sem esta «síntese particular por meio da qual se descobre a generalidade dos princípios em cada ciência, e se determina o justo limite das hipóteses que hão-de formar a teoria, que por seu turno influi na direcção das observações» ([3]), não haverá lugar para uma filosofia mais geral e, por conseguinte, para uma «síntese universal e superior» do universo, apoiada nos conhecimentos comprovados nos domínios da natureza da vida e da moral. A concepção teofiliana de filosofia não diverge da de Comte, estando intimamente ligada ao processo usado por cada ciência de definir os seus princípios fundamentais. Só depois de cada ramo disciplinar ter conseguido estabelecer os fundamentos dos seus procedimentos e conclusões, o que Teófilo designa de «filosofia restrita», será possível avançar para uma «síntese universal e superior», ou seja, para uma filosofia definitiva, própria do estado positivo ([4]).

Desenha-se, deste modo, uma concepção assente na demarcação spenceriana entre o cognoscível e o incognoscível ([5]), ao contrário das pretensões das filosofias do estado metafísico que, recusando impor à razão qualquer fronteira que a limitasse, procuravam explicar o universo a partir das suas razões últimas. Foi assim que a metafísica, fascinada pela ideia da construção dum sistema completo

([1]) Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877, p. 37.

([2]) *Ibidem*, p. 46.

([3]) *Ibidem*, p. 21.

([4]) Cf. Idem, *Sistema de Sociologia*, p. 436.

([5]) O *Incognoscível* constitui uma categoria cardinal do sistema de Spencer, que o abre a uma dimensão metafísica. Apresenta, portanto, um significado completamente diferente ao que Teófilo lhe atribui. Cf. Manuel Cândido Pimentel, *op. cit.*, pp. 86-89.

de todo o conhecimento, organizou, sob os auspícios da ontologia, um discurso especulativo sobre todas as coisas em geral, acabando por ignorar os dados fornecidos pelas disciplinas que se ocupam do mundo da realidade objectiva, ou seja, a astronomia, a física, a química e a biologia. Além do mais, criou muitas outras disciplinas com base meramente especulativa, nomeadamente a psicologia, sem que dispusesse da fisiologia para a apoiar, a gramática, antes do estudo comparativo da linguagem (a glótica), a lógica, sem as exigências que os métodos de cada disciplina científica suscitam, uma moral e um direito natural, antes de ter compreendido a orgânica e o dinamismo da vida social, e, finalmente, uma teodiceia, independentemente de ter efectuado qualquer estudo comparativo das religiões (1).

Não é possível avançar para a síntese geral do saber, de que se ocupa a filosofia, sem primeiramente possuir, por meio de diferentes disciplinas científicas, um conhecimento adequado do mundo exterior. Este, porém, não se compreende numa linha imediata de continuidade com os dados das impressões sensoriais que recebemos, mas procura traduzir «o *como* das manifestações da natureza física» (2), ou seja, as leis que enunciam as relações constantes entre os fenómenos. Em lugar de se procurar compreender a natureza a partir das suas causas ou princípios absolutos e de a conceber nos termos da sua essência ou finalidade, o mundo aparece-nos como uma relação de fenómenos em que é preciso enunciar a lei da sua regularidade.

Os fenómenos não se compreendem como realidades isoladas, mas na sequência dos seus antecedentes. Simultaneamente, são origem doutros que se seguirão: «esta solidariedade inextrincável de fenomenalidade é de tal forma harmónica e extensa, que o modo como se opera e as condições em que se exercem são o *como*, isto é, o objecto nunca esgotado das ciências» (3). Desde que o positivismo afastou do horizonte da filosofia o conhecimento do universal e do absoluto, considerando-os inatingíveis e incognoscíveis, e definiu os limites do cognoscível ao estudo da harmonia da relação fenómenos, as fronteiras do conhecimento circunscreveram-se à determinação das condições que estão na origem da produção dos fenómenos e à capacidade de antecipar racionalmente a sua ocorrência. Deste modo, o conhecimento será tanto mais completo e, por conseguinte, mais verdadeiro quanto maior for a sua capacidade para enunciar as relações regulares que poderão explicar e prever a ocorrência dos fenómenos. Em virtude destas relações se poderem agrupar de acordo com uma ordem própria de afinidades, elas constituem blocos independentes, ou seja, dão origem à formação de diferentes disci-

(1) Cf. Idem, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, pp. 28-29.
(2) *Ibidem*, p. 113.
(3) *Ibidem*, p. 119.

plinas científicas. Na medida em que um sistema de relações deixa de ser capaz de explicar um conjunto de fenómenos, aí começa um novo domínio disciplinar que carece dum novo quadro de inteligibilidade.

2.4. Indução e dedução nas ciências

Coube à filosofia positivista de Augusto Comte definir os critérios que permitiam traçar o quadro da ordenação completa do conhecimento dos fenómenos do universo, de acordo com a sua complexidade crescente e generalidade decrescente, conforme Galileu e Descartes já haviam descoberto, ao terem ligado a matemática à física e às demais disciplinas que na época eram cultivadas. A matemática é a primeira das ciências em generalidade e está na base da ordenação hierárquica de todas elas, ao definir o quadro operativo da sua constituição. Ela representa a forma mais simples de explicar os fenómenos pelas leis gerais do movimento, pois cada disciplina visa em última análise os «fenómenos gerais ou modificações de movimento que dominam toda a actividade do Universo» (1). A matemática permite, à maneira de Descartes, que se possa ter «a noção física mais geral dos corpos ou da matéria» (2) e responde ao propósito de Newton de explicar as propriedades de todos os fenómenos da natureza a partir de «dois ou três *princípios gerais do movimento*» (3), que seriam estabelecidos por via dedutiva. Comte sintetizou-os em apenas um, ou seja, na expressão de Teófilo, «na desigual transmissão do movimento» (4), o que permitiu explicar a integridade ou a conservação da matéria, apesar da sua permanente transformação. Como Spencer posteriormente veio acentuar (5), um mesmo princípio da «redistribuição contínua da matéria e do movimento» explica, a todos os níveis do conhecimento, a crescente complexidade dos fenómenos ou a incessante passagem de um estado de *movimento* para outro, que Teófilo designa de *transformação, evolução* ou *progresso,* consoante ele se opera ao nível cosmológico, orgânico ou social.

O método simultaneamente indutivo e dedutivo da filosofia do estado positivo permite elaborar uma síntese geral do conhecimento, não com base na autoridade ou na argumentação dialéctica, como acontecia nos estados teológico e

(1) *Ibidem*, p. 122.
(2) *Ibidem*, p. 132.
(3) *Ibidem*, p. 140.
(4) *Ibidem*, p. 141.
(5) Cf. José Luís Brandão da Luz, «A positividade das ciências sociais», em *Sílvio Romero e Teófilo Braga. Actas do III Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1996, pp. 191-193.

metafísico, mas tomando por modelo a matemática, enquanto ela se aplica à geometria e à mecânica e se mostra capaz de considerar todos os fenómenos do universo. Pela indução científica é possível demonstrar o fenómeno universal da transformação da matéria e deduzir deste permanente estado de evolução a prova de que na natureza nada tem um começo absoluto e nada acaba em termos definitivos. São assim destituídas de qualquer sentido as questões teológicas e metafísicas que procuram identificar nos modos de ser da matéria, ou o princípio do seu hipotético começo ou o termo do seu movimento, isto é, numa formulação de carácter teológico, o momento da criação e do aniquilamento do universo (1). Toda a actividade intelectual que procura organizar, em termos definitivos e unânimes, a síntese geral dos conhecimentos reveste um procedimento simultaneamente indutivo e dedutivo. A indução é certamente «mais rudimentar e primitiva do que a dedução porque recolhe simplesmente factos dos quais a dedução extrai a lei geral» (2), competindo à lógica a função de, em cada disciplina científica, graduar a sua utilização (3).

A filosofia positivista, ao estabelecer nestas bases metodológicas a orientação que deverá seguir todo o conhecimento científico do mundo físico, orgânico e social, apresenta-se como «um meio de se extinguir a anarquia dos espíritos e da sociedade, estabelecendo a unanimidade das concepções que por seu turno modificam as instituições» (4). A subordinação do conhecimento aos dados da experiência que estão, não apenas na origem de toda a generalização indutiva, mas também no termo da verificação científica, para certificar a objectividade das construções dedutivas, representa a forma de emancipação, quer do obscurantismo propalado pela religião quer do subjectivismo arbitrário das teorias metafísicas. Ao mesmo tempo, exprime a convicção de que os resultados da ciência são o horizonte-limite do saber que pode satisfazer com rigor as inquietações teóricas do sujeito. Será desta forma que a ciência poderá suster a anarquia, que é inibidora do progresso, e assegurar com êxito a reforma das instituições sociais.

Incumbe à filosofia definir os princípios que conferem às ciências um desenvolvimento dedutivo, mas a partir duma prática assente na indução. Só desta forma a filosofia positiva conseguirá imprimir ao conhecimento científico uma orientação segura, susceptível de conduzir a «conclusões unânimes e formar a síntese geral» (5). A indução, porém, não constitui um ponto de partida absoluto da organização dos conhecimentos científicos, mas, como Teófilo esclarece a propósi-

(1) Cf. Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, p. 166.
(2) *Ibidem*, p. 151.
(3) Cf. *ibidem*, p. 155.
(4) *Ibidem*, p. 17.
(5) *Ibidem*, p. 142.

to do método de abordagem dos fenómenos sociais, eles reclamam sempre «uma coordenação inicial» (1) de acordo com os princípios dedutivos sobre que assenta a sociologia, ou seja, segundo as leis gerais das ciências da natureza e da biologia.

2.5. Sociologia

A sociologia, assim como as disciplinas mais antigas do sistema das ciências que o positivismo hierarquizou, tem em vista estabelecer «quais as formas normais que tendem a permanecer na existência social» (2), realizando para este efeito observações ao nível mais geral da evolução da sociedade. Confere assim particular relevo ao estudo das civilizações mais desenvolvidas, não se dispersando com a compilação das singularidades culturais da vida dos diversos povos, conforme a orientação dos autores que, como Spencer (3), seguem pelo caminho da etnologia. A sociologia compreende-se como uma «ciência geral» de unificação das diferentes dimensões da vida social que são constituídas pelo direito, pela moral, pela literatura, pela arte, pela economia, etc. As suas considerações deverão ser «de *conjunto* e não de detalhe» (4), sendo com o apoio da história das civilizações que «se determina a solidariedade objectiva da espécie e se adquire a noção de continuidade subjectiva expressa vulgarmente e filosoficamente nessa palavra Humanidade» (5).

A natureza extremamente complexa dos fenómenos sociais faz que a dedução em sociologia não aparente um desenvolvimento tão firme como na lógica ou na

(1) Idem, *Sistema de Sociologia*, p. 92. Para o Prof. Joaquim de Carvalho, esta subordinação da investigação a uma plano geral prévio ou a um ponto de vista superior conferiu à obra de Teófilo um «espírito de sistema» que o fez partir, não dos factos para as ideias mas «de ideias gerais, de esquemas, de quadros, para os factos, pouco importando para o caso que as houvesse adquirido por intuição pessoal ou por assimilação de leituras» (Joaquim de Carvalho, «Teófilo Braga», *Obra Completa*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 530). Na leitura, extremamente crítica, que o professor de Coimbra fez da obra do mestre que confessa ter venerado na sua juventude, esta orientação metodológica assenta numa concepção de filosofia vocacionada para a definição das verdades definitivas e para a sua consequente sistematização, o que explica não somente a vastidão que facilmente a sua obra pôde atingir mas também o dogmatismo e as precipitações que a enfermam (cf. *ibidem*, pp. 529-532 e 552).

(2) *Ibidem*, p. X.

(3) Cf. José Esteves Pereira, «Teófilo Braga e Sílvio Romero: Duas perspectivas sociológicas», em *Sílvio Romero e Teófilo Braga. Actas do III Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1996, pp. 169-170.

(4) Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. IX.

(5) *Ibidem*, p. XV.

matemática e só parcialmente se assemelhe à mecânica racional [1]. Mas esta dificuldade não deve desmobilizar os esforços de procurar decompor os fenómenos sociais nas suas «energias anteriores», isto é, «reduzi-los à simplicidade da forma dinâmica, primeiro da ordem biológica, depois da ordem cosmológica» [2]. Os fenómenos sociais compreendem-se como a expressão duma mesma energia, o movimento, que anima todos os fenómenos do mundo físico, do mundo orgânico e que se continuam no mundo social. Daí a importância de estudar as «causas e formas permanentes do movimento, de ordem cosmológica, biológica e social, como meio de ensaiar a decomposição das energias sociológicas nas forças de que derivam» [3]. Deste modo, o estudo das condicionantes do equilíbrio físico da matéria assim como do determinismo das formas e das funções orgânicas dos seres vivos coloca-se no caminho que conduz à sociologia.

Todos os fenómenos do universo estão sujeitos ao equilíbrio que regula a *conservação* da matéria com a sua permanente *transformação*. A física e, já antes, a astronomia deram a conhecer a indestrutibilidade ou a conservação da matéria em todos os fenómenos do universo, o mesmo acontecendo ao nível biológico onde, desde a célula e a sua aglutinação nos tecidos até à formação do indivíduo e da espécie, um conjunto de automatismos orgânicos assegura um desenvolvimento harmonioso que se prolonga na sociedade, ao nível da estabilidade que é assegurada pelos automatismos ligados aos costumes, às tradições e à autoridade. Será assim que «o facto social será explicado como função de movimento» [4]. Regidos pelos mesmos princípios e submetidos às mesmas leis, não haverá distinção significativa entre os fenómenos físicos e os fenómenos morais ou sociais. Qualquer distinção será puramente arbitrária, pois «sabidas as condições em que se operam certas formas de movimento, [...] a sociologia descobrirá os meios por onde um certo número de factos automáticos dos povos se tornarão conscientes, e indicará as vias por onde um certo número de estímulos podem ser aproveitados segundo o bem-estar geral, que não é outra coisa mais do que a menor resistência do meio cósmico» [5].

A analogia será talvez mais evidente entre os domínios biológico e social, onde os antagonismos entre o indivíduo e o Estado, entre a liberdade e a autoridade, ou seja, entre o impulso indisciplinado para a inovação e a tendência conservadora para manter a estabilidade tradicional, são equivalentes às diferenças entre os seres rudimentares, em que as diversas funções são indistintamente exe-

(1) Cf. *ibidem*, pp. 52-54.
(2) *Ibidem*, p. 22.
(3) *Ibidem*, p. 27.
(4) *Ibidem*, p. 31.
(5) *Ibidem*, p. 34.

cutadas por todo o organismo, e aqueles que, aparentando maior complexidade, são dotados de órgãos especializados que permitem o exercício dessas funções de modo diferenciado e mais perfeito. Enquanto mantêm a simplicidade do organismo, as funções animais não se aperfeiçoam, o mesmo acontecendo com as sociedades humanas, que se mantêm estagnadas quando se submetem à autoridade da tradição.

O progresso é determinado pelo desenvolvimento crescente das funções especializadas dos indivíduos, que procuram vencer a inércia estabilizadora e uniformizadora que o Estado impõe às diferenças. Tal como, desde a fecundação, todo o ser vivo obedece a um determinismo estrito que permite integrar os nutrientes do meio indispensáveis ao seu desenvolvimento, também os homens configuram o meio de acordo com as suas necessidades individuais e colectivas de subsistência. Daí resulta a criação das indústrias e a ordenação da *propriedade* para prover a alimentação da população, assim como a instituição da *família*, como forma de regular o fenómeno biológico da sexualidade, sendo a *nacionalidade*, que resulta da associação das famílias, «o primeiro núcleo de convergência dos sentimentos altruístas» ([1]).

Apesar de os órgãos e funções sociais serem diferentes dos órgãos e funções biológicos, eles são a expressão duma mesma energia, sendo o mesmo determinismo biológico a fazer que as forças estáticas de conservação assegurem a evolução do organismo vivo que «produz nas sociedades esses fenómenos capitais do *Costume*, do *Hábito*, da *Sobrevivência*, da *Recorrência*, da *Tradição*, da *Superstição* e da *Religião*, que são as forças conservadoras que persistem de um modo espontâneo nas sociedades mais elevadas» ([2]). Para assegurar o exercício destas funções conservadoras, a sociedade equipa-se de instituições que, pelo seu carácter estático, participam dos automatismos orgânicos, donde tiram as condições da sua conservação e a garantia duma sistematização racional das suas componentes. As sociedades encontram nas instituições o princípio da estabilidade ou da *ordem*, mas, para que esta não degenere em rotina sem inovação, as permanentes exigências de adaptação ao meio obrigam a uma imparável dinâmica de *progresso*. Será a harmonia entre estas duas forças, em que Augusto Comte compreendeu a vida das sociedades, que permitirá evitar as situações extremas duma *ordem* social, que mergulhe na apatia, e dum *progresso* social, que seja simples agitação sem rumo ([3]).

Os avanços operados no campo das ciências, nomeadamente da biologia, permitiram a Teófilo reelaborar a sociologia a partir de novas bases, que ainda não estariam disponíveis no tempo de Comte, apesar deste ter procurado compreender

([1]) *Ibidem*, p. 57.
([2]) *Ibidem*, p. 65.
([3]) Cf. *ibidem*, p. 75.

os fenómenos sociais segundo os parâmetros da vida orgânica. Foi assim que concebeu a sociedade como sendo um *organismo* perfeito, com as suas funções estáticas, geradoras da *ordem* das instituições, e as funções dinâmicas, que explicam a sua transformação, isto é, o *progresso*. Mas afastou-se desta orientação ao fundar a sociologia na base exclusivamente histórica da *autoridade* e na forma especializada que esta reveste, nos poderes espiritual da ciência e temporal da indústria. Apoiando-se na crítica feita por Huxley à *Política Positiva* de Comte, para Teófilo, o poder espiritual da ciência e o poder temporal da indústria, que o fundador do positivismo pôs na base da sua análise sociológica, representam um ponto de partida provisório que, embora deixe transparecer as novas coordenadas da sociedade moderna, não atinge a raiz que a alimenta, a qual se estende pelo terreno da *necessidade* de ordem social. No entanto, tal não significa que se procure compreender esta necessidade, que está na origem do poder, à margem dum enquadramento biológico, pois tal seria o mesmo que discorrer sem qualquer suporte experimental, ou seja, seria fazer o jogo da especulação metafísica ([1]).

Teófilo propõe um outro ponto de partida, a saber, a *população* ([2]), que a seus olhos aparenta um enraizamento biológico, particularmente posto em evidência por Darwin. A forma como Augusto Comte considerou o problema sociológico da população reflecte a linha de orientação que na época era dada ao tema pela economia política. Por isso a considerou um factor explicativo do progresso, que derivava da divisão do trabalho ou da especialização das funções sociais ([3]). Porém, a população, como princípio da sociologia, deverá compreender-se no sentido que o transformismo de Darwin lhe conferiu, ou seja, como o «fenómeno do *conflito pela vida*», o qual, conforme a lei de Malthus enunciou, deriva da flagrante assimetria entre o seu crescimento e os recursos disponíveis de subsistência ([4]).

A vida social situa-se na continuidade das duas leis fundamentais da biologia, que são o *conflito* permanente pela sobrevivência do mais apto e a incessante *adaptação* às particularidades do meio. Da mesma forma que o *conflito vital* entre os seres do mundo vivo constitui «a causa principal de adaptação dos organismos, do prevalecimento exclusivo de determinadas funções e do aperfeiçoamento progressivo das transformações, também, no domínio sociológico, o conflito permanente da população é a causa principal da divisão do trabalho, da especialização das aptidões, da maior soma de manifestações individuais que actuam racionalmente sobre a marcha empírica das sociedades» ([5]). A base darwiniana da sociologia de

([1]) Cf. Idem, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, p. 223.
([2]) Cf. Idem, *Sistema de Sociologia*, pp. 118-129.
([3]) Cf. Idem, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, pp. 207-208.
([4]) Cf. *ibidem*, p. 209.
([5]) *Ibidem*, p. 210.

Teófilo acabou, no entanto, por deixá-lo prisioneiro duma concepção dos fenómenos sociais como elos duma cadeia que se condicionam segundo regras que era imperativo descobrir. Será tarefa da sociologia formular as leis que poderão exprimir esta regularidade de modo a estabelecer a ordem imutável da sua ligação e consequente previsão. Desta forma, predominou na análise social o esquema mecanicista do estudo dos fenómenos físicos, ficando sem expressão as virtuosidades que o paradigma evolucionista prometia para atender à crescente diversidade e complexidade dos seres vivos e dos fenómenos sociais ([1]).

Teófilo equipara a lei da população enunciada por Malthus à lei da atracção universal de Newton, considerando-a, simultaneamente, uma generalização da lei biológica da luta pela vida e o princípio dedutivo da análise das sociedades humanas. A lei de Malthus permite explicar de maneira positiva, sem recorrer ao artificialismo das teorias contratualistas, de inspiração metafísica, o fenómeno de concentração do poder que dá origem ao Estado, por meio do facto natural da associação de famílias e de regiões. Para além disto, explica também o aparecimento do predomínio de certas classes sociais, como os servos, na Idade Média, e o proletariado, nos tempos modernos da industrialização. Foi a capacidade de resistência aos múltiplos agentes que ameaçavam a sua sobrevivência, como as precárias condições de vida a que estavam sujeitas, e a capacidade de se reproduzirem em grande número que fizeram dessas classes um elemento decisivo da renovação social e lhes conferiram a capacidade para reivindicarem o reconhecimento dos seus direitos ([2]).

O peso do factor necessidade na compreensão da sociedade manifesta-se também na origem da constituição da família, «o rudimento orgânico da associação» ([3]), que responde à necessidade biológica do sexo e da propagação da espécie. Da reunião das famílias, em círculos cada vez mais abrangentes, nasce a necessidade da propriedade colectiva, do direito de sucessão dos bens, duma ordem moral de conduta, da definição de esquemas de defesa comum, aspectos que configuram a organização do Estado.

O sentimento de partilha dum interesse comum, que está na origem da aglutinação das famílias em regiões e na unidade mais ampla da nação, tende a desagregar-se e a extinguir-se sob o efeito agressivo das políticas centralizadoras que reduzem o cidadão à mera função de contribuinte fiscal. A inversão deste processo passa pela implementação duma concepção federalista da acção política.

([1]) Cf. José Luís Brandão da Luz, «Teófilo Braga, uma filosofia do aplauso», em *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 1994, pp. 217-219.

([2]) Cf. Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, pp. 226-229.

([3]) *Ibidem*, p. 231.

Só o federalismo poderá fazer reviver os sentimentos locais, restabelecendo «com vínculos orgânicos os diversos elementos nacionais que hoje se desagregam» ([1]). O federalismo responde, de forma espontânea, à organização social e política das sociedades primitivas e por isso, só ele poderá conceder hoje o único suporte capaz de restabelecer a unidade das nacionalidades. Contra o governo autoritário dum Estado centralista, Teófilo contrapõe «a mútua dependência a um direito comum, o uso de uma mesma linguagem comum e da mesma moeda, a unidade do mesmo sentimento religioso» ([2]). É desta forma de associação que se restabelece, na sua expressão mais elevada, uma unidade moral orgânica, ou seja, o *Federalismo*, que constitui, conclui Teófilo, «a forma mais fecunda das sociedades, que se perdeu pelo abuso da centralização política em chefes militares, que perpetuando o poder das suas dinastias, produziram as grandes nacionalidades inconscientes e inconsistentes» ([3]).

O federalismo constitui ainda, na obra de Teófilo, a solução política que poderá promover a unidade da Europa, em que os grandes Estados se obrigariam a respeitar a autonomia das pequenas nações ([4]). Responde à incumbência que está acometida à sociologia de definir a acção política sem as arbitrariedades que os improvisos provocam, mas de acordo com as orientações que a análise racional dos dinamismos sociais impõe. Teófilo coloca ainda a pedagogia na dependência das directrizes da sociologia, vendo nela o meio de moldar as capacidades individuais de modo a alcançar uma «mais rápida conformação dos costumes» ([5]) aos desígnios gerais da sociedade. A sociologia conhece, portanto, nestes dois domínios, da política e da educação, uma aplicação prática que corrobora o alto significado que lhe é reconhecido pela filosofia positivista no conspecto da ordenação das ciências, que consiste em exercer uma acção disciplinadora, que acaba por ser, como Teófilo designa, uma *sociocracia*, que se estende a todos os níveis de programação do agir humano.

([1]) *Ibidem*, p. 235.
([2]) *Ibidem*, p. 233.
([3]) *Ibidem*.
([4]) Cf. Idem, *Sistema de Sociologia*, p. 511.
([5]) *Ibidem*, p. 420.

3. Teixeira Bastos: a difusão do ideal positivista e o seu reflexo político-social

3.1. Vida e obra

Francisco José Teixeira Bastos nasceu em Lisboa, em 1857, onde também veio a falecer, em 1902. Ao frequentar o Curso Superior de Letras, deixou-se seduzir pelos ideais positivistas que o magistério de Teófilo Braga transmitia e que fizeram dele um discípulo incondicional, até à sua morte prematura. A par duma intensa actividade jornalística, nomeadamente como redactor do jornal *O Século*, cultivou a poesia e publicou numerosos trabalhos de análise política, social e filosófica. Colaborou assiduamente nas revistas *O Positivismo*, *Era Nova* e *Estudos Livres*, tendo nestas duas últimas partilhado a direcção com Teófilo Braga. Parte desta sua produção encontra-se reunida em *Ensaios sobre a Evolução da Humanidade*, publicados em 1881, em que predominam, como esclarece no prefácio que intitulou de «Preliminar», os ensaios de sociologia, como as origens do homem, da família, das religiões. Apesar da diversidade dos assuntos tratados, todos eles respeitam uma orientação positiva e são dominados pela ideia da «grande lei histórica que regula a marcha das civilizações através dos tempos — a evolução» ([1]).

Posteriormente, em 1890, reúne também, em *Ciência e Filosofia. Ensaios de Crítica Positivista*, trabalhos já publicados nos domínios da antropologia e da etnologia, como «O homem terciário em Portugal», e um conjunto doutros estudos sobre o pensamento de filósofos, como Giordano Bruno e Diderot, e de correntes da filosofia, com destaque para o eclectismo, o materialismo e o positivismo. Como na obra anterior, a reunião destes trabalhos cumpre o objectivo de «torná-los conhecidos do maior número de leitores e assim contribuir para a disseminação da filosofia positiva, segundo cremos, a única disciplina mental capaz de reorganizar as sociedades modernas, arrancando-as à profunda crise intelectual, moral e económica em que se debatem na actualidade» ([2]). A ele se deve ainda um importante e extenso estudo, *Teófilo Braga e a sua Obra* (1892), que inclui uma bibliografia sistemática das obras do mestre e dos estudos críticos que sobre ele se tinham escrito.

Com a preocupação de difundir a filosofia positivista em Portugal, Teixeira Bastos publicou em 1881, em dois volumes, uma exposição da filosofia comtiana que intitulou *Princípios de Filosofia Positiva, Extraídos do «Curso de Filosofia Positiva»*

([1]) Teixeira Bastos, *Ensaios sobre a Evolução da Humanidade*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz, Editores, 1881, p. VI.

([2]) Teixeira Bastos, *Ciência e Filosofia. Ensaios de Crítica Positivista*, Porto, Tipografia de A. J. da Silva Teixeira, 1890, p. VI.

de Augusto Comte. O primeiro volume, após apresentar os princípios gerais da filosofia positivista, como a lei dos três estados, a necessidade de limitar o estudo dos fenómenos naturais e sociais à determinação das leis invariantes da sua produção e, ainda, a classificação linear das ciências proposta por Augusto Comte, trata de apresentar os domínios das ciências matemáticas e da natureza, reservando o segundo volume para a sociologia e para as «Conclusões gerais», onde, para além de considerações sobre o método e a doutrina positiva, reflecte sobre a influência racional, moral, política e estética do positivismo na condução científica dos destinos da humanidade. Pretendia, desta forma, como confessa no prefácio, facultar um instrumento que tornasse mais acessível a vasta obra de Augusto Comte, que muitos em Portugal, incluindo alguns positivistas, só conhecem «pelos trabalhos de Littré e de outros autores franceses, citando-o em segunda mão, o que os leva a cair em contradições desastradas» (1). Na *Era Nova* e no volume IV da revista *O Positivismo*, publicou alguns extractos deste trabalho e em volumes anteriores desta última revista tinha já exposto algumas temáticas fundamentais do positivismo, de que destacamos as de teor epistemológico e sociológico, como o monismo metodológico das disciplinas científicas, os traços principais da fase teológica da humanidade e a análise da política colonial portuguesa à luz dos princípios da filosofia positiva.

3.2. O monismo metodológico

No método positivo das ciências, Teixeira Bastos sublinha a importância que a observação e a experiência revestem na explicação dos fenómenos, ao longo das três fases por que passa a evolução do espírito humano. A diferença entre os estados teológico, metafísico e positivo está na forma mais ou menos rigorosa como cada um deles valoriza as observações que procura explicar. No primeiro estado prevalece a subordinação dos fenómenos à influência imprevisível e ilusória de entidades sobrenaturais, com vontade e vida próprias; no segundo, surgem as construções racionais de sistemas filosóficos que se impõem à natureza; finalmente, no estado positivo, o método foi sendo desenvolvido à medida que as ciências se foram constituindo, para responder às particularidades que cada domínio científico apresentava.

O método utilizado em cada disciplina, apesar de revestir uma expressão própria, caracteriza-se, em geral, pela subordinação aos factos, pelo que se designa de científico, filosófico ou positivo. É assim que a dedução matemática, pelo

(1) Teixeira Bastos, *Princípios de Filosofia Positiva, Extraídos do «Curso de Filosofia Positiva» de Augusto Comte*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz Editores, 1883, vol. I, p. XXXV.

encadeamento dos raciocínios, parte de princípios gerais que são a formalização de factos observados, como acontece com a constatação empírica de que «um e um são dois». Também na astronomia, na física e na química, é a observação e a experiência que permitem considerar atentamente os objectos ou as suas características, estudando-os isoladamente ou na dependência das circunstâncias que os acompanham. O mesmo se passa com o método *comparativo* utilizado na biologia, que procura estabelecer as diferenças e semelhanças entre os diversos organismos dos seres vivos, e com o processo de *filiação*, que permite à sociologia estabelecer o grau de dependência dos acontecimentos, ou seja, a sua sucessão e as ligações que mostram como eles dependem uns dos outros. No entanto, cada um destes procedimentos metodológicos, embora seja predominante em cada disciplina a que se encontra ligado de modo particular, não poderá em rigor ser considerado como específico a cada uma delas. «Estes processos aplicam-se mais ou menos a todas as ciências, e todos juntos formam o método positivo geral que é parte integrante da nova filosofia e é o único caminho que pode conduzir à verdade.» (1)

Este monismo metodológico, que «não é mais do que a extensão dos processos de observação e experiência» (2), permite compreender todos os fenómenos do mundo físico e do mundo social como um equilíbrio permanente de duas forças divergentes, a *estática*, que, pela lei da inércia, os faz resistir aos mecanismos que os possam contrariar ou perturbar, mantendo a ordem constituída, e a *dinâmica*, que os sujeita à lei do movimento e os encaminha na linha da transformação ou no caminho do progresso. Da mesma forma que, na mecânica, qualquer movimento tende naturalmente a oferecer resistência às forças que se exercem em sentido contrário, também, nas outras disciplinas, se manifesta esta mesma particularidade.

3.3. A força da inércia social

A análise sociológica permite perceber como as «ideias ou os princípios, uma vez admitidos na sociedade e introduzidos na consciência humana ou na orientação do senso comum, tendem a radicarem-se, a propagarem-se, a conservarem-se indefinidamente no meio social, até que vêm a servir de obstáculo a novas ideias ou novos princípios trazidos pelas necessidades morais e materiais ou pelo adiantamento e aperfeiçoamento de um pequeno grupo na luta pela existência» (3). É assim que as reformas sociais são sempre protagonizadas por grupos minoritários

(1) Teixeira Bastos, «Do método positivo», em *O Positivismo*, Lisboa, 1 (1878-1879), p. 363.
(2) *Ibidem*.
(3) Teixeira Bastos, «Conservação e evolução», em *O Positivismo*, Lisboa, 2 (1879-1880), p. 111.

que, para triunfarem, têm de vencer as barreiras que as ideias estabelecidas lhes levantam. O autor toma como exemplo o cristianismo, que começou por se constituir num pequeno grupo, inovador, mal tolerado e perseguido, antes de triunfar como força dominadora e de se tornar num bloqueio poderoso à expansão das ciências e da sua correspondente filosófica, o positivismo.

O triunfo das novas ideias não neutraliza a influência das antigas, que se conservam muito para além de terem sido inteiramente suplantadas. É um fenómeno que tem uma expressão clara a nível linguístico, onde a persistência duma raiz comum nas línguas indo-europeias, ou a conservação, nos vocábulos das línguas românicas, da sílaba tónica do correspondente vocábulo latino mostram a capacidade de resistência dos elementos originais no processo de transformação permanente a que as línguas estão sujeitas. Esta lei da inércia, que tende a perpetuar a ordem estabelecida ou a fazê-la coexistir com a inovação, foi particularmente bem percebida pelo génio dominador dos romanos, que admitiram no seu Panteão as divindades dos povos conquistados, para os dominar com mais eficácia. A mesma compreensão teve o cristianismo, quer ao assimilar muitas das crenças ligadas ao poder dos fetiches, substituindo-as por outras que conservavam os mesmos poderes, como, por exemplo, as relíquias, as rezas, os bentinhos, quer ao substituir os deuses pagãos pelo culto dos santos, assim como as antigas festividades ligadas aos fenómenos astronómicos e ao ciclo dos trabalhos agrícolas, pelas festas cristãs que anualmente se celebram [1].

A força das ideias é iniludível e tende a conservar-se muito para além dos contextos sociais em que nasceram. Uma vez assimiladas pela sociedade, perduram mesmo nas épocas que se norteiam por outro género de ideais. Daí que qualquer reforma não possa ser programada em termos radicais, mas de forma gradual, sendo preciso anos e séculos para que as grandes alterações sociais e de mentalidade possam ter lugar. Não se poderá pensar assim que o cristianismo possa ser subitamente substituído pela filosofia positiva, pois, mesmo «depois de suplantado inteiramente, o cristianismo oporá por muito tempo e talvez por espaço de séculos uma resistência efectiva, mas cada vez mais fraca, ao progresso das sociedades ou à evolução positiva das novas ideias» [2].

O autor reconhece, no entanto, que os grandes focos de progresso ao nível das descobertas científicas, do desenvolvimento industrial, da diminuição das distâncias e do isolamento entre as pessoas têm contribuído «para que o espírito conservador perca muito e muito terreno em face das novas ideias e doutrinas» [3].

---

(1) Cf. *ibidem*, pp. 112-121.
(2) *Ibidem*, p. 111.
(3) *Ibidem*, p. 123.

Os progressos humanos no campo do conhecimento das ciências e das técnicas provocam a crescente debilidade das forças conservadoras, daí a determinação do positivismo no desenvolvimento do conhecimento científico, pois, como escreveu Teixeira Bastos, «a ignorância alimenta a estabilidade mental — a inércia da inteligência —, e logo o homem, apesar de pertencer a uma raça superior e civilizada, mostra-se como o selvagem, sempre indisposto contra a mudança de hábitos e costumes recebidos já dos antepassados. É esta a principal causa da dificuldade de introduzir as inovações no seio das sociedades» ([1]). As novas descobertas e as condições de vida cada vez mais vantajosas que a tecnologia propicia fazem que as alterações dos hábitos e das mentalidades comecem a realizar-se mais rapidamente, mas, mesmo assim, «o espírito conservador oporá sempre uma resistência proveitosa e suficiente para não sermos arrastados a uma desagregação completa de todos os elementos sociais, que seria o aniquilamento da humanidade» ([2]).

3.4. O fetichismo e as Missões na política colonial

O autor concede uma atenção particular à análise do fenómeno religioso com o propósito de esclarecer o «público ignorante e católico» ([3]) e de influir na alteração da política colonial apoiada nas missões religiosas. A partir de elementos colhidos em estudos antropológicos realizados por Letourneau, Topinard, Lubbock e outros, procura mostrar que a crença religiosa não é natural ao homem. As crianças, ao nascerem, são desprovidas de sentimentos religiosos e é pela educação familiar que lhes conferem acolhimento. «O homem não possui a faculdade especial da religiosidade», assevera Teixeira Bastos, e enumera uma série de tribos de diferentes continentes que vivem em pleno estado primitivo, sem se preocuparem com o que não compreendem e onde as ideias religiosas estão completamente ausentes ([4]).

A expressão mais remota de religiosidade é o fetichismo, que atribui certas forças aos objectos materiais ou uma vida análoga à dos próprios primitivos, com o poder de os proteger ou perseguir. O fetiche não corresponde, portanto, à representação de seres ideais ou imateriais, mas refere-se a entidades puramente materiais e animadas, como qualquer pessoa. No fetiche, «ainda não há

([1]) Teixeira Bastos, «A conservação sociológica», em *Era Nova. Revista do Movimento Contemporâneo*, Lisboa, (1880-1881), p. 370.

([2]) Teixeira Bastos, «Conservação e evolução», p. 123.

([3]) Teixeira Bastos, «Ensaios sobre a origem das religiões. I. Fetichismo», em *O Positivismo*, Lisboa, 2 (1879-1880), p. 268.

([4]) Cf. *ibidem*, pp. 264-265.

ideia de divindade ou de sobrenaturalismo, há apenas a ideia de superioridade bruta» [1].

Um outro aspecto da religiosidade primitiva está ligado à divinização do mal, isto é, a tendência que os povos têm, desde sempre, para divinizar as «coisas que lhes causam prejuízo, mal-estar, doença ou susto» [2]. A misteriosa e desproporcional superioridade do fetiche leva os povos primitivos a fazerem-lhe ofertas, com vista a acalmar a cólera e a má-vontade que contra eles dirige. Por isso, «o sentimento dos selvagens para com as suas divindades é o temor e o receio e nunca por forma alguma o amor ou a gratidão» [3]. Daí o culto prestado desde a mais remota antiguidade aos animais malfeitores, como a serpente, o crocodilo, o dragão, a hidra, considerados, em várias religiões, os símbolos do mal. O Deus dos hebreus é representado nos livros do Antigo Testamento pela sua força destruidora e sanguinária, que extingue a humanidade por meio do dilúvio e vai até ao ponto de lhe impor sacrifícios humanos. E mesmo no cristianismo, o autor refere certas atitudes de Cristo e a doutrinação da Igreja centrada no temor dum Deus implacável, que castiga com doenças, flagelos e as penas eternas do Inferno [4].

A crença no dualismo antropológico, corpo e alma ou matéria e espírito, remonta aos períodos mais primitivos da vida do homem e tem origem na forma deturpada como eram compreendidos e interpretados certos fenómenos naturais, como a sombra que o próprio corpo projectava, o reflexo da própria imagem na superfície das águas, a ocorrência do fenómeno psíquico dos sonhos, que formaram a ideia de que pertenceria à individualidade de cada ser humano uma realidade distinta e igual a ele, isto é, um duplicado [5]. Esta concepção subsiste no cristianismo e alimenta as crenças sobre a vida eterna, a ressurreição dos mortos, os anjos da guarda, etc., concorrendo «para impedir ou obstar à rápida vulgarização das noções positivas» [6].

Nesta sequência, Teixeira Bastos considera completamente insustentável a defesa que o governo, o parlamento e a imprensa fazem de que «as missões religiosas são o único meio eficaz de civilizar as nossas colónias, e de as tirar do estado de inanição e de estiolamento em que se acham» [7]. Na sua argumentação, mobiliza duas ordens de razões, que pretendem mostrar o carácter contraprodu-

---

[1] *Ibidem*, p. 267.

[2] Teixeira Bastos, «Ensaios sobre a origem das religiões. II. Divindades malévolas», *ibidem*, p. 377.

[3] *Ibidem*, p. 379.

[4] Cf. *ibidem*, pp. 380-383.

[5] Cf. Teixeira Bastos, «Ensaios sobre a origem das religiões. III. Animismo», *ibidem*, pp. 459-462.

[6] *Ibidem*, p. 458.

[7] Teixeira Bastos, «As missões religiosas», em *O Positivismo*, Lisboa, 3 (1880-1881), p. 94.

cente do projecto. O primeiro grupo de argumentos recolhe diversos depoimentos históricos, desde o século XV, que mostram a ineficácia das missões, por serem fontes de escândalos, de exploração dos naturais, de intrigas e jogos de poder. A acrescentar a tudo isto, a vida dissoluta dos missionários levava o autor a concluir que as «missões católicas nas colónias portuguesas foram sempre um elemento negativo de civilização» ([1]).

O segundo grupo de argumentos apoia-se em observações com origem em pesquisas antropológicas que mostram que, apesar de os povos colonizados aderirem ao cristianismo, deixando-se mesmo baptizar em massa, «as crenças cristãs não substituem as antigas; amalgamam-se com elas; a moral não sofre modificação» ([2]). Existe um abismo cultural intransponível que se manifesta no facto da linguagem desses povos não contemplar vocábulos que traduzam ideias abstractas, como as ideias de Deus e de alma, que são completamente incompreensíveis para eles. Apoiando-se nas opiniões apresentadas por W. Read e Letourneau, numa sessão da Sociedade Antropológica de Londres, em 1866, sublinha a ineficácia das missões religiosas para o desenvolvimento cultural e civilizacional dos povos primitivos das colónias, em África, América e Ásia, a partir de razões de ordem antropológica. Estes estudos punham em evidência não apenas a diferença cultural mas também a *inferioridade* dessas raças, em virtude da «desigualdade cerebral» que apresentavam. As medidas feitas por Morton e Broca, que Topinard inseriu no seu livro *A Antropologia*, sobre as variações da capacidade craniana e do índice encefálico, mostravam as diferenças de capacidade intelectual entre os povos.

Nestas assimetrias craniano-encefálicas radica a manifesta inferioridade dos povos das colónias, aspecto iniludível, que se comprovava não apenas pelo carácter rudimentar da sua linguagem, desprovida de vocábulos para exprimir ideias abstractas, como já dissemos mas também pelo carácter primário da sua organização social, em que predomina uma estrutura familiar assente no parentesco de linha materna e uma vivência religiosa ainda tipicamente fetichista. Se a tudo isto se acrescentar, como observa Spencer, nos *Princípios de Sociologia*, a propensão conservadora que caracteriza o homem primitivo, resistente por natureza a toda a mudança ou inovação, facilmente se compreende que, conclui o autor, «pretender-se fazer passar os povos selvagens deste estado material de crenças fetichistas para o estado metafísico do Cristianismo é inteiramente absurdo e insensato, ou como diz Letourneau "é tão racional como querer ensinar o cálculo diferencial a uma criança de cinco anos"» ([3]).

([1]) *Ibidem*, p. 108.
([2]) *Ibidem*, p. 109.
([3]) *Ibidem*, p. 118.

Para que a acção colonizadora possa fazer progredir os povos no «caminho da evolução social» não poderá limitar-se a substituir as divindades ou a «fazer que os selvagens admitam mais um ou muito fetiches, que para eles em nada diferem dos antigos deuses das suas crenças» (1). Haverá que intervir de forma continuada, para modificar as suas mentalidades, mas tendo em conta o grau de desenvolvimento, bem como a lei positiva do sistema da evolução histórica da humanidade, que faz anteceder as luzes do estado positivo duma fase metafísica e teológica, apesar do autor admitir, considerando o nível de desenvolvimento e progresso do seu tempo, a possibilidade de civilizar as «raças inferiores», sem ter de percorrer todos os desvios por que passou a humanidade (2). A ineficácia de transferir para as colónias uma política cultural que não tenha em conta os condicionalismos dessas populações é, assim, claramente denunciada, não apenas com base em considerações de ordem histórica, mas fundamentalmente com o apoio de razões de ordem objectiva, derivadas das pesquisas realizadas no domínio da antropologia e da etnologia, e das leis fundamentais da filosofia positiva, como a lei dos três estados.

4. Manuel de Arriaga e as bases positivas duma nova ordem assente no conhecimento e no direito

4.1. A formação, a intervenção política e a obra

Manuel José de Arriaga Brum da Silveira nasceu na cidade da Horta, ilha do Faial, a 8 de Julho de 1840, e faleceu em Lisboa, a 5 de Março de 1917. Em entrevista que concedeu numa fase já avançada da vida, recordava o ambiente austero do solar dos Arriagas, na Rua do Arco, onde viveu até aos dezoito anos de idade, altura em que foi mandado frequentar em Coimbra o curso de Direito. Referindo-se ao ambiente familiar em que cresceu nos Açores dizia assim: «fui criado debaixo dos mais severos preconceitos de educação antiga. Vivi quase sequestrado do convívio social. Era uma família aristocrática e legitimista» (3). Ao mesmo tempo, evocava o papel duma preceptora americana que, em casa de seus pais, o introduziu na leitura das obras de Byron, Lamartine e Victor Hugo, que lhe revelaram a existência dum universo estético diferente e o fizeram despertar para outros ideais elevados, que o marcaram para sempre. «Era como se de repente eu tivesse reparado numa nova e deslumbrante Primavera para mim desconhecida»,

(1) *Ibidem.*
(2) Cf. *ibidem*, p. 120.
(3) Urbano de Mendonça Dias, *Literatos dos Açores*, Vila Franca do Campo, Empresa Tipográfica, Lda., 1931, p. 274.

confessa ele em jeito de homenagem a quem lhe transmitiu o que designa, nessa mesma entrevista, «o fermento das novas ideias» ([1]).

Coimbra oferecia um ambiente favorável à difusão de novas correntes de pensamento. Daí que o 2.º ano do curso tivesse sido assinalado por uma grande efervescência moral, que o levou, nomeadamente, a opor-se ao «espírito reaccionário» de alguns sectores da Universidade e a tomar lugar no combate político, em prol dos ideais republicanos. Esta linha de rumo acabou por deteriorar as relações com o pai que, não transigindo com a viragem política do filho, lhe cortou o financiamento dos estudos. Foi assim que tomou a iniciativa de ministrar aulas particulares de inglês, como forma de reunir os meios de que carecia para se manter e prosseguir o curso.

Concluiu a formatura em Direito, em 1866, tendo concorrido, nesse mesmo ano, à 10.ª cadeira de Economia Política e Princípios de Direito Administrativo e Comercial, da Escola Politécnica de Lisboa, com uma dissertação intitulada *Sobre a Unidade da Família Humana debaixo do Ponto de Vista Económico*, publicada pela Imprensa Nacional. Arriaga não foi admitido e nesse mesmo ano estabeleceu-se na capital, onde obteve lugar de professor de inglês, num liceu da cidade, e abriu escritório de advogado. Em 1878, submete-se a provas, como candidato ao concurso para provimento do lugar da 1.ª cadeira de História Universal e Pátria, do Curso Superior de Letras, com a dissertação *Renovações Históricas*, de que foi publicada, nesse mesmo ano, a primeira parte, intitulada «Necessidade da intervenção das ciências naturais na história universal dos povos para assentá-la em bases positivas e dar-lhe um carácter verdadeiramente científico». O resultado do concurso acabou sendo favorável a Consiglieri Pedroso, mas nem por isso Manuel de Arriaga abandonou a ideia de vir a ingressar, como docente, no ensino superior. Em 1902, vemo-lo novamente como candidato ao concurso documental para a cadeira de História Antiga, da Idade Média e Moderna, do Curso Superior de Letras. Apesar de ter sido o primeiro classificado, num conjunto de trinta concorrentes, não conseguiu, no entanto, o lugar, em virtude do concurso ter sido anulado. Exigia-se dos candidatos a prestação de provas públicas, a que Manuel de Arriaga recusou submeter-se, mais uma vez, como aliás a esmagadora maioria dos restantes concorrentes, tendo protestado junto do Supremo Tribunal Administrativo, que acabou por não decidir a seu favor ([2]).

A obra mais importante publicou-a em 1907, com o título de *Harmonias Sociais. O Problema Humano e a Futura Organização Social (no Debute da sua Fase Defini-*

([1]) *Ibidem.*

([2]) Cf. Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1939, pp. 193-194 e 259-276.

tiva). Como escreveu no prefácio, o trabalho foi escrito com o propósito, de algum modo profético, de apresentar os princípios que poderiam levar «a diminuir o mal e a ampliar o bem entre os homens, a fazer da vida dos indivíduos e das sociedades humanas o mais belo e augusto espectáculo da Natureza, enobrecendo e magnificando a nossa missão na terra» ([1]). Planeado e escrito em cerca de meio ano, traduz o pensamento amadurecido do autor, numa altura da vida em que, conforme confidencia logo de seguida, «já não há paixões nem interesses materiais, e em que os princípios do Belo, do Bem e do Justo, fulgem na profunda serenidade da nossa consciência, como astros de primeira grandeza na etérea cúpula dos céus, depois dumas horas de tempestade na terra».

Haverá ainda a registar uma vasta colaboração dispersa na imprensa e outros opúsculos sobre temas variados, assim como discursos e intervenções parlamentares, que se encontram mencionados na listagem elaborada pelo Dr. Luís Xavier da Costa, genro do autor, e depositada na Academia das Ciências de Lisboa, a 7 de Março de 1918, com o título *Resenha Bibliográfica das Obras Publicadas e Impressas pelo Dr. Manuel de Arriaga* ([2]). Finalmente, resta-nos fazer referência à obra poética, parcialmente reunida em *Cantos Sagrados* (1899) e *Irradiações* (1901), em que os mais elevados ideais religiosos do autor se exprimem fora da crença no Deus pessoal e transcendente das religiões reveladas, mas em termos dum panteísmo providencialista, em que Deus se identifica com a vida e a natureza, no equilíbrio harmónico das suas diferenças e tensões.

A par da actividade profissional, como advogado e professor do ensino secundário, e da faceta literária e filosófica da sua obra, Manuel de Arriaga desenvolveu uma intensa e permanente actividade política, que o levou a deputado, pelo Partido Republicano, em 1882, ainda em pleno regime monárquico ([3]). A sua entrada na Câmara de Deputados fez-se pelo círculo do Funchal, onde derrotou, por maioria absoluta de votos, o candidato dos regeneradores, o partido no governo, presidido por Fontes Pereira de Melo. Embora desconhecido na ilha, aglutinou em seu redor descontentes de vários quadrantes políticos, que tomaram o seu descomprometimento com as hostes do poder estabelecido como garantia para verem «os problemas da Madeira questionados com arrojo no Parlamento» ([4]).

A acção parlamentar do Dr. Arriaga não esqueceu os grandes problemas que os madeirenses debatiam, nomeadamente, a reclamação do poder central duma

([1]) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, Coimbra, F. França Amado, Editor, 1907, p. X.

([2]) Cf. Marcelino Lima, *Famílias Faialenses. Subsídios para a História da Ilha do Faial*, Horta, Tipografia Minerva Insulana, 1922, p. 56.

([3]) Cf. Nelson Veríssimo, «O deputado do povo: Manuel de Arriaga (1882-1884)», em *Revista Islenha*, 4 (1989), p. 53.

([4]) Idem, «O deputado do povo: Manuel de Arriaga (1882)», em *Revista Islenha*, 1 (1987), p. 49.

política de investimentos em infra-estruturas rodoviárias e portuárias, bem como de soluções para os problemas agrícolas, comerciais e financeiros que agravavam irremediavelmente o desenvolvimento socioeconómico da Madeira. No entanto, a afronta ostensiva dos madeirenses, de não terem respeitado «a tradição que sempre fazia eleger quem o governo mandava» (¹), gorou as expectativas depositadas na acção parlamentar de Arriaga, que, por falta de apoios políticos, nunca conseguiu sensibilizar o governo para a solução dos problemas do seu círculo eleitoral. Mas as suas intervenções no Parlamento não se limitaram aos problemas de índole local. Abrangeram também uma gama variada de temas de âmbito nacional, como foram «o ultramontanismo, organização das finanças do Estado, questões do orçamento, tributações, reforma eleitoral, instrução pública, proibição de comícios, obras públicas, protestos e contra-protestos, abundante verbosidade, eloquente retórica sobre doutrina democrática e republicana» (²).

Fora do Parlamento desenvolveu também uma actividade cívica marcante, tendo intervindo, nomeadamente, nos clamores de indignação que se levantaram no país, na sequência do Ultimato inglês de 11 de Janeiro de 1890, propondo «fazer uma conferência pública num dos teatros da capital com o título *Perigos de Novos Tratados com a Inglaterra; a nossa Absoluta Incompatibilidade com aquela Nação*» (³). A iniciativa enfrentou dificuldades várias, mas acabou por ser anunciada, na forma de comício, para o dia 11 de Fevereiro, no Coliseu de Lisboa. Todavia, foi impedida de se realizar, por edital do governador civil, e levou à prisão do Dr. Arriaga, durante 12 dias, sem culpa formada, juntamente com mais duma centena de cidadãos, de entre os muitos que acorreram para assistir ao comício entretanto proibido. A sua libertação ocorreu por força dum decreto de amnistia que, protesta energicamente no manifesto que dirigiu ao país, «veio ainda por cima arrancar-nos das mãos o uso dum direito imprescindível e sagrado, o de denunciarmos perante os Tribunais os abusos do poder que foram cometidos contra nós» (⁴).

Com a proclamação da República foi chamado para os mais elevados lugares na vida social e política do país, nomeadamente Procurador-Geral da República e Reitor da Universidade de Coimbra, tendo sido também o primeiro Presidente da República eleito, por sufrágio da Assembleia Nacional Constituinte, em 1911. O discurso que proferiu, por ocasião da tomada de posse, constituiu a afirmação dos mais genuínos ideias democráticos, em que exaltava o valor da liberdade, a eli-

(¹) *Ibidem*.
(²) Idem, «O deputado do povo: Manuel de Arriaga (1882-1884)», p. 55.
(³) Manuel de Arriaga, *Ao País. Os Acontecimento do Dia 11 de Fevereiro e a Amnistia*, Lisboa, Tipografia e Litografia a Vapor da Papelaria Progresso, 1890, pp. 7-8.
(⁴) *Ibidem*, p. 17.

minação de privilégios, a honra da Pátria, no respeito pelos compromissos assumidos no passado, perante o estrangeiro, e o bem-estar do povo português, a quem era preciso garantir uma vida liberta da opressão e norteada segundo os preceitos do direito moderno. Tais ideais não foram capazes de presidir efectivamente à condução da vida política e administrativa do país e o Dr. Manuel de Arriaga, desgastado por uma instabilidade política que não concedia espaço para que se pudesse caminhar na construção dum regime fiel aos ideais de Verdade, Justiça e Amor, em que sempre acreditou, a poucos meses de terminar o mandato para que fora eleito, renunciou ao cargo de Presidente da República, em Maio de 1915.

4.2. Dimensão social da consciência moral

A ideia duma nova ordem moral, que pudesse restabelecer a vida social em consonância com a mundividência trazida pelas ciências positivas e o direito moderno, constituiu para Manuel de Arriaga o tema central da sua obra *Harmonias Sociais. O Problema Humano e a Futura Organização Social*. Publicado aos sessenta e sete anos de idade, o livro reflecte um pensamento já amadurecido pela reflexão e a prática política, representando, como o autor mesmo declara, «a síntese dos nossos aturados estudos durante perto de meio século» (1). Nele se reconhecem as temáticas dos seus primeiros trabalhos e o traçado duma visão do homem e da sociedade em continuidade com a natureza e a dinâmica das leis da vida. A organização social tem sido vítima duma concepção redutora do homem, que o tem emparedado num universo de concepções religiosas e doutrinárias, forjadas na intimidade duma consciência isolada da relação com o mundo e os outros. Este alheamento é alimentado pelo dualismo antropológico das doutrinas teológicas e das correntes de pensamento metafísico, que reflectem a sua inspiração, tendo também sido responsável pela condução da vida social por um caminho distante dos ideais de verdade e de justiça, que a deveriam nortear.

A alma tem sido compreendida como um princípio de vida e de perfeição do homem, mas também como portadora da lei moral, reguladora de toda a actividade humana. A sua observância orienta-a no sentido do seu fim último, ao mesmo tempo que se apresenta como garantia plena do livre arbítrio e penhor da responsabilidade pelos seus actos. As contaminações materiais ou mundanas que a relação provisória com o corpo a sujeita só poderão perturbar a sua caminhada terrena. Desta forma, tudo o que é material deverá ser mantido à distância, já que a realização do homem não depende nem do mundo nem dos outros homens mas

(1) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 204.

apenas do dom da Graça de Deus, conforme o ensinamento da teologia, e da consciência ou da recta razão, segundo o pensamento metafísico das filosofias espiritualistas. Compreende-se, pois, que o princípio-base radique no apelo à interioridade, ao «conhece-te a ti mesmo» socrático, assumido como lema das concepções inatistas e aprioristas do sujeito cognoscente e moral ([1]).

Esta antropologia negativa, difundida pela religião e pela metafísica, partia do «falso princípio de que o homem havia de encontrar a solução do seu destino nos escassos e improdutivos limites da sua individualidade efémera» ([2]). Contra esta ideia, Arriaga propõe uma concepção positiva do homem, de teor bio-social, que considera a alma ou a consciência não já como a sede das faculdades inatas mas como sendo o núcleo onde se harmoniza o fluxo de influências de ordem natural e social. A alma não se compreende em oposição ao corpo, como uma força evasiva do mundo da corrupção e orientada para o isolamento da pátria celeste da imortalidade. Pelo contrário, os vínculos que a ligam ao corpo orientam-na na direcção do mundo físico, biológico e social. As teorias teológicas e metafísicas do homem revelam-se absurdas e sem fundamento, e só a ciência será capaz de fornecer elementos que permitam explicar o sentido da vida. A todos os que vêem na promoção do bem comum o fim supremo da acção humana, este consiste em «reconhecer que é dentro do mundo, é dentro da Humanidade que o domina, que grandes e pequenos, ricos e pobres, têm de encerrar o seu destino, enquanto na Terra viverem, não podendo contar com outro; e que é só ali que lhes cumpre acender os esplendores da Verdade, do Amor e da Glória, que, na sua ignorância, haviam reservado para as fantásticas regiões do invisível além da campa, regiões que lhe não pertencem!» ([3]).

Assim como a biologia explica a complexidade do organismo humano a partir da simplicidade da célula inicial e das suas sucessivas divisões, também a sociologia deverá explicar o processo de transformação animal do homem em um ser dotado de consciência, capaz de dirigir os destinos do Universo. Compete à investigação conduzida pela biologia dar a perceber o organismo corporal como sede dos fenómenos físicos, químicos e mecânicos, bem como duma gama variada de «fenómenos psíquicos com os quais se gera o pensamento, a ideia, a palavra, a Ciência, a Arte e a Inteligência, que são potenciais prodigiosos com os quais, servindo a causa do Verdadeiro, do Belo, do Bom e do Justo: agitamos o Universo nas suas entranhas; fazemos o submisso instrumento das nossas aspirações ao Ideal Supremo, a harmonia consciente das almas e das coisas!» ([4]). A par dos elementos

([1]) Cf. *ibidem*, pp. 169-171.
([2]) *Ibidem*, p. 172.
([3]) *Ibidem*, p. 176.
([4]) *Ibidem*, p. 178.

de ordem orgânica, que estão na base da constituição dos fenómenos psíquicos, Arriaga sublinha a intervenção de factores de ordem social, como a moral, o direito e a justiça, que abrem a dimensão animal do homem à esfera mais elevada que ele poderá atingir, o vasto organismo da Humanidade. Ultrapassa assim, por esta forma, a sobrevalorização que, em *Renovações Históricas*, sob a influência de Montesquieu, concedia aos agentes do meio, como o clima, o solo, os recursos alimentares, para determinar a vida individual e social dos povos ([1]). Ao passar dum nível animal, em que a componente biológica é dominante, para um nível social, a gradual integração na família, na comuna e na nação leva o indivíduo a ultrapassar a dimensão individualista, egocêntrica e isolada, que a componente biológica impõe, e a refazer a sua ligação à natureza e à sociedade do ponto de vista da Humanidade, ou seja, a orientar as relações com os seus semelhantes por modelos de equilíbrio, de solidariedade, de mutualidade e de harmonia.

4.3. A reforma social segundo a Verdade e a Justiça

A vida em sociedade abre-se aos mais elevados sentimentos de altruísmo e de promoção do bem comum, ao mesmo tempo que permite beneficiar dos serviços duma variedade de instituições, desde as de natureza religiosa e moral, até às de carácter económico e político. Pela inserção no convívio social, o indivíduo partilha dum capital de valores humanos e de conhecimentos científicos que o fazem participar num horizonte comum a toda a Humanidade. As luzes da ciência e a regulamentação do direito, duas criações eminentemente sociais, tornam possível afirmar no mundo um desígnio colectivo, dão corpo aos ideais de igualdade e de justiça entre os homens, permitindo a efectiva «reparação de Justiça para todos os oprimidos» ([2]).

Certamente que estes ideais já haviam sido teorizados, na forma de princípios morais e religiosos, pelas grandes religiões reveladas que influenciaram a cultura dos povos. Também a filosofia prática de Kant os teve presente, na forma dos imperativos categóricos, e a Revolução Francesa tomou-os por lema da criação duma nova ordem social. Não obstante todas estas teorizações, que tomavam a dignidade e os direitos do homem como princípios basilares das relações sociais, elas pouco contribuíram para eliminar da face da terra a exploração do homem pelo homem e criar uma sociedade igualitária, em que a justiça assegurasse um

([1]) Cf. Manuel de Arriaga, *Renovações Históricas. Necessidade da Intervenção das Ciências Naturais na História Universal dos Povos para Assentá-la em Bases Positivas e Dar-lhe um Carácter Verdadeiramente Científico*, Lisboa, Imprensa, Rua da Rosa, 1878, pp. 9-11 e 45.

([2]) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 163.

lugar para todos sem excepção. A proclamação dos *Direitos do Homem*, de 1789, degenerou num rol de iniquidades, perseguições indiscriminadas e execuções em massa, que mostraram ser impossível operar a transformação social com base apenas na enunciação de intenções reformistas, de máximas morais ou filosóficas. Equipar a sociedade com instituições que tornem viável a sua reforma torna-se então o procedimento certo para que as boas intenções não fiquem desfasadas do desenrolar efectivo dos acontecimentos.

Não se opera a transformação social por processos meramente políticos, como prova o fracasso a que conduziu a Revolução Francesa, nem por processos puramente económicos, como pretenderam, entre outros, Fourrier, Saint-Simon, Proudhon e Marx, que preconizaram novas formas de criar riqueza e de a distribuir. O problema reveste uma profunda complexidade e só poderá ser compreendido fora do antagonismo dos interesses individuais ou de grupos, isto é, se nos colocarmos «na região mais alta, mais luminosa e serena da Ciência e do Direito Moderno, cooperarmos, com a palavra e o exemplo, no complexo e difícil problema do destino humano» ([1]). Renegando as soluções revolucionárias de inspiração socialista, que tanto entusiasmaram alguns dos seus contemporâneos, Manuel de Arriaga faz profissão de fé na força da ciência e do direito, como única forma de construir uma sociedade igualitária.

Os movimentos revolucionários que a história regista mostraram que é impossível redimir os povos das injustiças sociais com base apenas em princípios metafísicos, sejam eles de natureza religiosa ou filosófica, mas que é indispensável tomar medidas de ordem moral, jurídica e institucional que os possam concretizar. É para cumprir estes propósitos que Arriaga se propõe executar o programa da Revolução Francesa que, como Proudhon já havia percebido, ficou metade por cumprir, ou seja, se limitou apenas à intervenção política, não se preocupando com o desenvolvimento industrial do país ([2]). Com a sua obra, procura assim conferir solidez «ao Ideal humano, ao Verdadeiro, ao Belo, ao Bom e ao Justo, por meio das leis divinas da organização bio-social; cercar estas instituições, de organismos, embora complexos e numerosos, estreita e indissoluvelmente ligados entre si para formarem um grande todo, um grande ser moral, uma entidade suprema, a Humanidade, que nos ajude, que nos proteja, que nos engrandeça, que nos solidarize e identifique com todas as forças colectivas que a representam, para que elas todas e cada um de nós *per si* resistam e triunfem, acompanhando os processos e a Vida no Universo» ([3]).

([1]) *Ibidem*, p. 204.

([2]) Cf. P.-J. Proudhon, *Idée générale de révolution au* XIX.^e^ *siècle*, nouvelle édition, Paris, Librairie Internationale, 1868, pp. 41-42.

([3]) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 105.

Também por intermédio da sua presença activa na Assembleia Nacional Constituinte, nas vésperas da aprovação da primeira Constituição da República, em discurso que pronunciou na sessão de 2 de Agosto de 1911, como deputado pelo Funchal, quis «deixar consignado nos anais do Parlamento alguns princípios novos em que hoje assenta o espírito vivificante do direito moderno tal como as ciências positivas tendem a revelá-lo» (1). Na figura regimentar duma «moção de ordem», apresentou a síntese das suas ideias, numa sequência de considerandos, em que sublinhava a necessidade de implementar a nível social toda uma série de «leis de organização» para que os princípios metafísicos da Liberdade, Igualdade e Fraternidade pudessem servir efectivamente a emancipação do povo português, «redimido pela Revolução de 5 de Outubro» (2).

Manuel de Arriaga aposta firmemente no valor da ciência para combater todos os obscurantismos que a aliança entre «o trono e o altar» teimava perpetuar no país. Para erradicar a ignorância e o preconceito, e banir para sempre as desigualdades sociais, o autor assevera que «só há um meio: assentar em bases indestrutíveis, e nelas entronizar para sempre, a soberana única das almas e dos povos — a Ciência, porque só ela nos pode garantir o triunfo da Verdade e da Justiça» (3). Estes constituem os dois agentes que poderão assegurar a felicidade na Terra: a Verdade, pela clarificação que o desenvolvimento das ciências positivas torna possível, faz brilhar com transparência o conhecimento da regularidade dos fenómenos e das situações; a Justiça, sob o triunfo da Verdade, promove uma ordem jurídica nova e o resgate do homem da opressão e da exploração. «Das noções que o homem tiver de si, do seu semelhante, do mundo, das leis do universo, das leis da vida, das leis históricas, da biologia, da sociologia enfim: dependerão os princípios morais e jurídicos por que ele se deixará governar ou se governará a si próprio.» (4)

Porém, para que a sociedade não continue sendo vítima dos improvisos do acaso, das ambições dos poderosos, do oportunismo dos mais hábeis, não se poderá ficar no simples enunciar de princípios programáticos, mas haverá que intervir no terreno social. Para descer do plano das ideias e das intenções, Arriaga propõe então a constituição de «uma cadeia vasta de instituições fundamentais e dos respectivos órgãos complementares, onde a Moral e o Direito, passando por diferentes graduações, se ampliem e fortaleçam; se transfigurem, transpondo as

(1) Manuel de Arriaga, *Da Soberania e seus Respectivos Órgãos sob a Acção Coordenadora do Estado. (Consignação de Princípios)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911, p. 3.

(2) *Ibidem*, p. 6.

(3) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 63.

(4) *Ibidem*, p. 66.

fronteiras estreitas das famílias, das comunas, dos estados, da federação dos estados e das nações, até atingirem a sua máxima amplitude e unidade, integrando-se na Natureza e na Humanidade!...» [1].

4.4. Natureza, Ciência e Humanidade

As antigas orientações teológicas e metafísicas defenderam o mais completo isolamento do mundo, nomeadamente, a privação dos bens da natureza e do convívio das pessoas, a favor do encontro solitário com Deus, na interioridade da consciência, onde se encontra gravada a lei moral. Em contraposição, Arriaga sustenta que «o homem só se valoriza, socializando-se, e só se socializa, com os recursos infinitos que lhe fornecem a Natureza, e os diferentes agregados humanos, de que faz parte» [2]. É no contacto com a natureza e no convívio social que forma a sua consciência e constrói a sua personalidade, do ponto de vista intelectual e afectivo. A relação com a natureza, no entanto, não representa um apelo romântico a um estilo de vida a-social e privado dos bens físicos que a civilização proporciona, mas faz-se pela mediação das luzes esclarecidas da razão ou das ciências positivas, que desafiam a proibição divina de se apoderar do fruto da árvore da Ciência.

Sem a razão, ou seja, sem o controlo criterioso que o conhecimento científico proporciona, não será possível usufruir dos benefícios inestimáveis que a natureza tem para oferecer. Já em 1866, na dissertação para o concurso da Escola Politécnica, esta perspectiva estava claramente delineada. É certo que, nesse texto, a história aparecia ainda como «a realização do pensamento de Deus pelas mãos fracas do homem» [3] e, no confronto entre as escolas espiritualista de Paul Janet e positivista de Émile Littré, o jovem Arriaga tomava partido «convictamente pela primeira, como a única verdadeira» [4]. Todavia, considerava o momento em que «a razão impôs a sua soberania aos poderes da natureza e os obrigou a colaborar nos vastos monumentos da sua civilização» [5], como sendo a terceira grande conquista da humanidade, depois de ter dominado os animais e proclamado a soberania popular. Nesta época, manifesta a preocupação pela organização do saber não com base no olhar impressionista da intuição mas através dum procedimento que

[1] *Ibidem*, p. 106.
[2] *Ibidem*, p. 10.
[3] Manuel de Arriaga, *Sobre a Unidade da Família debaixo do Ponto de Vista Económico*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866, p. 43.
[4] *Ibidem*, p. 15.
[5] *Ibidem*, p. 27.

«parte da análise e observação dos factos para as leis que os regulam», acrescentando logo de seguida que «tudo o que não pode manifestar-se por este sistema, não digo que seja desprezado, mas é posto em dúvida» (1).

Esta concepção, que se formou cedo no seu espírito, irá posteriormente ganhar maior expressão à medida que os cânones positivistas forem sendo assumidos. Desta forma, o retorno à natureza que Arriaga preconiza não poderá ser entendido como a passagem do homem duma extrema submissão ao poder de Deus, criador e senhor poderoso de todas as coisas, para o pólo oposto duma relação directa com a natureza bruta, sem ordem nem medida, que o deixaria no mais primitivo estado de vida selvagem. Será a investigação científica que irá ditar uma relação com a natureza com vista à promoção do bem comum e do progresso social. A consciência torna-se consciência de si e, simultaneamente, do outro e do mundo, pela clarividência da ciência e pelos imperativos da justiça. Pela mediação deste novo relacionamento com a natureza o indivíduo ganha então a perspectiva universal da Humanidade e alcança a maior autenticidade na vivência da cidadania.

A relação do homem com a natureza restabelece-se pela vivência esclarecida dos resultados da ciência, ou seja, em consonância com as «leis inalteráveis com que a Natureza preside serenamente às metamorfoses da matéria e da vida» (2). O individualismo egoísta da vida selvagem, que marcou também a vida social da idade média, foi favorável ao desenvolvimento de «fantasmas opressores». A consciência isolada deu origem à criação de diversos deuses, religiões, doutrinas filosóficas, que mantiveram o homem numa relação de permanente conflito com a natureza e as leis da vida em que fora gerado. A inserção social restabelece o acordo com as leis biológicas e a dinâmica da natureza, permitindo desenvolver no mundo e na sociedade uma acção que apenas obedece às leis da solidariedade, que são inerentes à própria vida, ao universo e às sociedades humanas, enquanto se deixam conduzir pela razão e pela justiça.

A natureza é um sistema de forças que interagem, sem se destruírem mutuamente, e em que todos os elementos — «movimento, calor, luz, electricidade, magnetismo e outros poderes ocultos» (3) — operam num equilíbrio unido e solidário. Esta harmonia constitui o modelo para suster o aniquilamento que o homem inflige ao seu próprio semelhante, explorando-o e dizimando-o, num terrível espectáculo sem paralelo, no mundo, entre animais da mesma espécie. A exortação à vida feliz, de igualdade entre os homens, sem privilégios e de total fraternidade,

(1) *Ibidem*, p. 14.
(2) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 21.
(3) *Ibidem*, p. 30.

está na adopção dum estilo de vida em que as leis da natureza regulam também a conduta social. Por esta conciliação com a natureza, o homem eleva-se à dimensão suprema da Humanidade, em que não há distinção, nem de raças nem de classes. Então, a sua acção será como «o Sol que para todos se levanta sem discriminação de grandes e pequenos, que a todos adopta como filhos» (1), habitantes duma mesma cidade onde impera a Verdade, o Amor e a Justiça, conclui Arriaga, manifestando um optimismo sem reservas no futuro da Humanidade.

A consciência moral evolui gradualmente, desde uma situação em que pouco se distingue de qualquer animal, até atingir o pleno desenvolvimento das suas faculdades. Em analogia com a transfiguração intra-uterina, que recapitula as etapas da evolução da espécie, até atingir a forma humana, também ao nível social, o homem envolve-se em círculos cada vez mais alargados, que o elevam, desde a vida em família e no Estado até à vida, segundo a dimensão suprema da Humanidade. Este é um desenvolvimento muito mais lento e complexo do que o biológico, exigindo um longo processo de interiorização, junto das famílias, das escolas e demais instituições de carácter social, que asseguram a integração social dos indivíduos, orientando as consciências pelos ideais «do Verdadeiro, do Bom, do Belo e do Justo, de que depende o seu bem-estar individual e colectivo, a glorificação contínua e perpétua da Humanidade» (2).

A génese social da consciência moral não poderá estar dependente de circunstâncias ocasionais, como conflitos morais, religiosos, políticos, económicos, etc., mas, à semelhança do que acontece com a formação biológica do indivíduo, deverá ser conduzida pelas leis eternas e imutáveis que as luzes da ciência definem, nomeadamente a sociologia, na medida em que elas completam e aperfeiçoam, no plano social, o desenvolvimento orgânico do indivíduo. Com efeito, a formação da consciência moral compreende-se na continuidade do desenvolvimento embrionário da célula que dá origem ao indivíduo. Este, uma vez constituído, desenvolve novas e poderosas faculdades, «como as línguas, a lógica, a moral, o direito, a religião, a metafísica, a Ciência, a arte, e que são os principais factores da consciência humana, da civilização e do progresso» (3). Estas faculdades, que em outros lugares do livro incluem também a matemática, a justiça, a indústria e o comércio, não são de natureza *individual*, como as faculdades biológicas, mas são de natureza *colectiva*. Elas geram-se pela acção das instituições sociais de índole religiosa, moral, civil, económica e política, que se desenvolvem, em níveis diferentes, nos órgãos colectivos da sociedade, que são a família, a comuna, o Estado, a federação de estados

(1) *Ibidem*, p. 32.
(2) *Ibidem*, p. 37.
(3) *Ibidem*, p. 40.

e de nações, até à unidade suprema da Humanidade, sem a qual nunca se poderá realizar os supremos ideais do Amor, da Verdade e da Justiça.

A humanização do homem em sociedade é um processo que se compreende como expressão da harmonia das leis da natureza que, a todos os níveis do mundo vegetal e animal, desenvolvem uma actividade em função dum destino comum, com base na associação de esforços, divisão do trabalho, mútuo auxílio e solidariedade. Os factores desta transformação são, por um lado, a sociedade, destacando Arriaga a importância da acção social, ou seja, «a ciência e a arte de bem governar os indivíduos e os povos, de ajudar o integral desenvolvimento, conservação e harmonia de todos os órgãos sociais e das respectivas faculdades colectivas que os geram, levando a todos em geral e a cada um em particular a liberdade, a autonomia de que carecem para bem funcionarem, olhando para o bem colectivo como a medicina olha pelo bem individual» (1). A segunda ordem de factores contempla, em primeiro lugar, os recursos infinitos da Terra, avaliados como sendo suficientes para erradicar a miséria do mundo e assegurar o bem-estar de todos os povos, em segundo lugar, as leis da vida, consideradas «os verdadeiros e eternos mandamentos da lei de Deus» (2), que asseguram a integração harmónica de todos os interesses sociais, subordinando-os ao interesse geral do bem comum.

4.5. A acção social: os princípios da mutualidade e da solidariedade e os órgãos da Verdade e da Justiça

No mundo vegetal e dos seres vivos, nenhuma semente, planta ou animal esperam dos demais elementos da mesma natureza que estão em seu redor ajuda para crescerem e se desenvolverem. Pelo contrário, são totalmente autónomos e comandados, na satisfação das suas necessidades, pelo mais completo «egoísmo». Com o homem, passa-se precisamente o contrário: «sem o concurso, a mutualidade e a solidariedade dele com os seus semelhantes, não lhe é permitida uma só das faculdades que constituem o seu ser moral, e quanto maior for o número dos seus semelhantes com quem se ponha em relações, tanto maior será o esplendor da sua consciência, o valor e a integridade da sua pessoa!...» (3).

A solidariedade entre os homens e os povos exprime uma continuidade com a natureza, que encontra no direito a forma de conjugar o interesse individual com o interesse colectivo, isto é, de assegurar o equilíbrio das relações que se estabele-

(1) *Ibidem*, p. 45.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*, p. 60.

cem entre os dois motores do progresso social, o *egoísmo*, que leva à satisfação do seu interesse individual, e o *altruísmo*, que o incita a cooperar na promoção do bem comum. A ausência deste equilíbrio permitiu a sujeição do homem ao longo da história, como escravo, na Antiguidade, servo da gleba, na Idade Média, e como um «miserável assalariado», no período da industrialização. Para organizar a sociedade pelos padrões da justiça e do direito, como expressão da Humanidade, Arriaga enuncia um conjunto de doze leis de organização, como forma de conduzir a política da sociedade futura, segundo um novo espírito e um novo ideal de justiça. Estas leis resumem-se a duas, a saber: a *mutualidade* das relações sociais, que abrange as primeiras sete leis, refere-se à valorização de todos os órgãos sociais, assim como à divisão do trabalho, que permite a troca de serviços; a *solidariedade*, que é especificamente humana e obriga a organizar as relações sociais segundo novos padrões de moral, de direito, com o apoio de novas regras de justiça e com base na reciprocidade de deveres, a fim de assegurar a cada cidadão os bens e serviços que a todos são devidos ([1]).

Depois de considerar os princípios gerais da sociedade futura, Arriaga dispõe-se a atender aos órgãos que os deverão concretizar por meio da acção social. Começando por enumerar os que dizem respeito às necessidades mais nobres da vida humana ([2]), destaca de forma especial os que deverão estar ao serviço da verdade, nomeadamente, as ciências positivas e o seu ensino. Só as ciências positivas asseguram a conquista progressiva da verdade, com apoio na evidência dos factos positivos e nas demonstrações científicas, e não a partir da nossa maneira de pensar e sentir. E será por meio da sua difusão às populações que elas se habilitam não só a compreender e dominar o mundo mas, ao mesmo tempo, a promover a unidade da consciência moral e da vida social.

Só a verdade científica faz terminar as «dissidências das opiniões dogmáticas e metafísicas» ([3]), instaurando a partilha pacificadora dos conhecimentos, à semelhança do que acontece com a matemática, a astronomia, a mecânica, a física, a química e a biologia. Cada um dos resultados que a investigação científica nos diferentes domínios dessas especialidades produz «ficará constituindo um dogma da consciência universal» ([4]), que deverá ser difundido nos programas de ensino, desde o nível primário, destinado às crianças e ao povo. Apesar de ser uma tarefa difícil, se atendermos à complexidade das matérias em apreço e ao desenvolvimento intelectual das crianças desse nível elementar de escolaridade, a organização

([1]) Cf. *ibidem*, pp. 92-94.
([2]) Cf. *ibidem*, cap. IX, pp. 113-144.
([3]) *Ibidem*, p. 117.
([4]) *Ibidem*, p. 118.

dum plano de estudos adequado às capacidades dos seus destinatários deverá merecer o maior empenho.

A grande maioria da população, que não prossegue estudos de grau médio e superior, não poderá ignorar as conquistas das ciências nos seus vários domínios, ou seja, das «verdades que constituem o património da consciência moderna» (1). Por isso Arriaga defende que «a instrução primária deve conter em si a essência, a substância da instrução média e superior ou específica, como uma pequena semente contém igualmente em si os esplendores duma rosa, ou o vulto esbelto e majestoso duma araucária!» (2). É imperativo que todos sejam iniciados nos conhecimentos mínimos, para que cada um possa «saber quem é, onde está, que leis o prendem ao mundo e aos seus semelhantes, que direitos e deveres lhe assistem como membro duma sociedade constituída e como representante da Humanidade» (3). As bases da sociedade do futuro assentam nas conquistas das ciências positivas, que progridem de verdade em verdade. Daí a necessidade de assegurar os meios para as transmitir às novas gerações, «fundando escolas, dotando-as com tudo quanto lhes seja preciso para verificação das Verdades, laboratórios, observatórios, bibliotecas e museus» (4), e utilizando também o novo potencial humano que «empresta asas à ideia», isto é, a imprensa.

Como complemento indissociável da verdade está a justiça, constituindo ambas «como duas asas robustas e de voo audacioso, que hão-de levantar o espírito humano do atoleiro de contradições, de mentiras e de misérias, em que tem estado até agora submergido!...» (5). A justiça social é a pedra angular da nova sociedade e representa a vitória do bem e da verdade sobre o mal e a mentira. Ela permite situar, na Terra, todos os anseios e ideais que as religiões reveladas remeteram para o reino dos céus. Ela substitui o império da Graça divina pelo direito e procura realizar com obras e por meio de instituições o que as religiões apresentam como promessas vãs e impõem como preceitos abstractos. Encontra-se, por isso, «substancialmente ligada a todas as corporações sociais, a todos os órgãos complementares da Humanidade, a todos os actos da nossa vida individual e colectiva» (6). Para não ficar no plano das boas intenções, impõe uma política social em várias frentes, nomeadamente, ao nível da protecção da velhice, como forma da sociedade retribuir aos idosos os serviços que eles lhe prestaram, de creches, asilos, misericórdias, albergues, hospitais, manicómios e outras instituições

(1) *Ibidem*, p. 120.
(2) *Ibidem*, p. 119.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 120.
(5) *Ibidem*, p. 123; cf. p. 142.
(6) *Ibidem*, p. 138.

de beneficência. Simultaneamente, propõe medidas para acabar de vez com a fome, a sede, o frio e a miséria social do corpo e do espírito, de modo a transformar a escola, o celeiro, a fonte, a biblioteca, entre outras instituições, em propriedades ao serviço da colectividade (1).

Outro conjunto de «órgãos complementares da Humanidade» contempla aspectos de natureza bio-social. Merecem particular relevo os órgãos de produção que permitem pôr a natureza ao serviço da Humanidade. A visão optimista da natureza leva a considerá-la como «um manancial inexaurível de elementos e de recursos, mais que suficientes, para removermos todas as dificuldades da vida» (2). Desta forma, combate energicamente a concepção economicista de Malthus, que via o ritmo de crescimento da população nos termos duma proporção que os recursos naturais da Terra não comportavam. Arriaga faz eco das críticas dos que consideravam esta teoria destinada a desencorajar os pobres a reproduzirem-se e sublinha o desmentido que a dinâmica social, o desenvolvimento das ciências, das indústrias e do comércio lhe trouxeram.

O problema da escassez de recursos não está na natureza, considerada inesgotável, nem na tecnologia moderna, que os produz até em excesso, mas na falta duma organização social segundo as leis universais da vida. «O que é preciso, quanto antes realizar, é uma nova jurisprudência, uma nova moral, segundo o espírito das leis da organização biológico-social, donde derive inevitável e logicamente um novo Direito e uma nova Justiça.» (3) Desta forma, faz apelo não apenas a uma exploração das terras e dos mares, segundo linhas de orientação científica e industrial mas também ao debate destes problemas a nível internacional, «em congressos universais, onde estes graves assuntos se discutam com a intervenção de todos» (4).

Ainda dentro da enumeração dos organismos necessários a fazer face às necessidades bio-sociais do homem, chama a atenção para a necessidade de investir na indústria e no comércio, de acordo com padrões que deverão informar uma sociedade justa, e sublinha ainda a importância de implementar um vasto sistema de transportes e de redes viárias para, à semelhança do sistema vascular do nosso organismo, facilitar as relações entre os homens e a circulação de bens e serviços entre as populações de todo o mundo. Como formas de promover a aproximação entre as pessoas e os países, Manuel de Arriaga menciona ainda a necessidade de explorar os novos canais de comunicação, como o correio, o telé-

(1) Cf. *ibidem*, pp. 130-136.
(2) *Ibidem*, p. 145.
(3) *Ibidem*, p. 151.
(4) *Ibidem*, p. 155.

grafo e o telefone, meios capazes de agilizar a circulação das concepções filosóficas e artísticas, do pensamento económico e social, envolvendo os países e os continentes numa rede comum, à semelhança do que faz o sistema nervoso no organismo dos seres vivos. Os progressos que a ciência e a técnica têm logrado alcançar neste campo serão decisivos para instaurar «um poder espiritual, moral, cosmopolita e político [...] que há-de derrubar todas as barreiras, eliminar todas as distâncias, extirpar todos os privilégios, e, com estes, extinguir todos os ódios» ([1]).

Arriaga reserva ainda alguma atenção para o papel da arte e a importância da educação estética, como órgãos complementares duma acção social ao serviço da Humanidade. Não uma arte impregnada do carácter sobrenatural que a Igreja a envolveu ao longo dos séculos, mas liberta desta atmosfera e cultivada «como a uma força social, e, como tal, um factor poderoso de progresso» ([2]). Pela função social que poderá desempenhar, a arte deverá ser cultivada nas escolas, academias, conservatórios, museus, etc., a fim de que todos possam encontrar nela «atractivos, estímulos, ensinamentos e refúgio, nas suas horas de ócio, de meditação, de tristeza e de estudo» ([3]).

Estas são, em termos gerais, as bases duma organização social na sua expressão mais elevada e completa, isto é, constituída na perspectiva universal da Humanidade, numa permanente atenção à «unidade e solidariedade das forças e energias cósmicas e das forças e energias sociais, na solução do problema de cada um de nós, como representante da Humanidade, que [...] exige a equivalência do egoísmo e do altruísmo, do Direito e do Dever, do indivíduo e de todos os agregados políticos que representam as forças vivas da Humanidade» ([4]). Sobressai desta análise a complexidade do problema social, o qual não poderá ser encarado nem numa perspectiva apenas religiosa nem também numa dimensão puramente política ou económica. Todas estas dimensões envolvem a vida social e, na medida em que forem integradas pelas ciências positivas, poderão inspirar a ordenação duma sociedade justa que promova «uma revisão geral das leis, dos usos e dos costumes, no sentido da máxima liberdade, igualdade e fraternidade dos indivíduos e dos Povos, princípios em que assentam hoje o Direito e a Justiça sociais» ([5]). Preconiza-se, em suma, uma mudança de atitude na condução política da vida social, pela sua subordinação às leis e aos princípios que governam a Natureza e a Vida. Continuando de alguma forma ligado ao optimismo platónico da república ideal, Manuel de Arriaga alimenta firmemente a convicção de que a consciên-

([1]) *Ibidem*, p. 167.
([2]) *Ibidem*, p. 126.
([3]) *Ibidem*, p. 129.
([4]) *Ibidem*, p. 174.
([5]) *Ibidem*, p. 180.

cia moral do homem, ao tomar a perspectiva da Humanidade, conduzirá a organização social segundo um novo quadro de regras jurídicas e de exigências de justiça.

4.6. Propriedade privada e colectiva

Como corolários desta concepção, sobressaem algumas posições importantes, nomeadamente, sobre o direito de propriedade, na futura sociedade marcada pelo mutualismo e a solidariedade social. Apesar de admitir a propriedade colectiva «da fonte, do celeiro e da escola», Arriaga considera a propriedade privada um direito dos que trabalham, devendo a sua extensão variar em função das aptidões e qualidades de cada um. Trata-se dum elemento essencial da vida, comparável à seiva que alimenta as árvores e ao sangue que corre nos corpos, e que se manifesta logo nos primeiros comportamentos das crianças, quando, instintivamente, tendem a fazer seu, isto é, apreendem e a levam à boca, tudo o que as suas pequenas mãos conseguem agarrar.

Todavia, o regime de propriedade, tal como vigorou durante o feudalismo e foi depois entendido pelo capitalismo, constitui um abuso e uma exploração inaceitáveis, segundo o espírito do novo direito. A Revolução Francesa pôs termo ao regime de propriedade de alguns, mantido à custa da sujeição completa dos servos da gleba, mas deu origem a um regime de propriedade não menos explorador, o capitalista, que se manteve à custa dos baixos salários. Porque foi incapaz de estabelecer, ao nível social, as instituições que pudessem garantir a execução efectiva do que os Direitos do Homem enunciavam, permitiu que a propriedade continuasse a ser uma extorsão inqualificável ou um «roubo», no dizer rude e radical de Proudhon.

A propriedade, enquanto proporciona riqueza e bem-estar, integra-se nos princípios da mutualidade, solidariedade e igualdade social, que norteiam a nova ordem moral e jurídica: «a propriedade é tão sagrada como a própria vida humana, como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, em que se baseiam os Direitos do Homem» [1]. A propriedade privada legitima-se por ser fruto dum trabalho individual, sem fraudes nem espoliações, constituindo um direito tão essencial como a liberdade, que é condição de todas as leis. Por isso é considerada como sendo imprescindível e inalienável, devendo mesmo ser assegurada a sua transmissão hereditária aos descendentes. Há, no entanto, múltiplas necessidades de ordem espiritual, biológica e social, que são comuns a todos os membros duma colectivi-

[1] *Ibidem*, p. 204.

dade, pelo que a sua satisfação deverá ser assegurada por instituições, cuja propriedade seja considerada colectiva. Integra-se nesta categoria todo um conjunto de bens e serviços que, para além de incluir a fonte, o celeiro e a escola, que já referimos antes, contempla também «o templo, a biblioteca, o tribunal, as praças, as ruas, os caminhos, os rios, as costas, os portos, os canais, as vias férreas, as vias telegráficas, as vias telefónicas, as fortalezas de terra e mar, e tantas outras» (1) que ninguém pensa dizer que lhe pertencem ou prescindir da sua utilização.

Arriaga não defende que a administração desses bens colectivos seja uma competência do Estado, mas parece antes inclinar-se a favor da sua gestão privada. Incumbe ao Estado providenciar o seu «arrendamento a indivíduos e a corporações que os queiram explorar, para, com o seu rendimento, fazer face às despesas colectivas» (2). Por esta via, arrecada receitas suficientes para substituir a prática do «imposto espoliador, vexatório e iníquo» (3). Cada cidadão terá certamente de concorrer para as despesas públicas do Estado, mas o meio de cumprir esta obrigação não será a colecta de impostos, mas antes a alienação voluntária dos lucros que caberiam a cada um por via do arrendamento do património colectivo. A propriedade colectiva liberta o cidadão do estigma de ser considerado, face ao Estado, uma simples unidade da matéria colectável do fisco. Mas, ao mesmo tempo, garante a manutenção das instituições, como bibliotecas, museus, laboratórios, parques, jardins, etc., que nenhum particular por muito rico que fosse jamais conseguiria manter.

Conjugando a função social da propriedade colectiva com o direito inalienável da propriedade privada que cada cidadão adquire pelo fruto do seu trabalho, «desaparece a necessidade revolucionária e usurpadora da distribuição das actuais riquezas pelos que delas estão espoliados, como a muitos comunistas, socialistas e anarquistas parecia imprescindível e justo!» (4). O novo direito, com base na igualdade e solidariedade entre os homens, regulamenta as relações sociais nas suas justas proporções, assegurando a cada um o fruto do seu trabalho e a todos os cidadãos o usufruto dos benefícios que a civilização pode proporcionar. Os direitos do homem, nomeadamente ao fruto do seu trabalho, são inalienáveis e intocáveis, conforme assim enuncia de forma lapidar: «Acima do trabalho está quem o produz, isto é, o trabalhador, seja ele manual ou espiritual, operário nas oficinas, no gabinete de estudo; maneje ele uma enxada ou uma pena, uma forja ou um livro. Muito abaixo dele deve estar quem o explora!...» (5)

(1) *Ibidem*, pp. 207-208.
(2) *Ibidem*, p. 207.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 209.
(5) *Ibidem*, p. 151.

Arriaga demarca-se de todas as estratégias que procuravam instaurar uma nova ordem social com base na luta de classes, como as que no tempo opunham o proletariado à burguesia capitalista: «temo-nos sempre mantido fora destas lutas de classes, cheias de paixões e de ódios seculares, para, na região mais alta, mais luminosa e serena da Ciência e do Direito Moderno, cooperarmos, com a palavra e o exemplo, no complexo e difícil problema do destino humano» ([1]). Opõe-se assim às concepções defendidas pelos teóricos da revolução socialista, como Proudhon, Engels, Marx e Bakounine, tomando posição a favor dum ideal de socialismo que pretende retomar o sentido mais genuíno da palavra, ou seja, que o situa para além «dos moldes estreitos das teorias económicas, das lutas violentas de classes entre patrões e operários, entre burguesia capitalista e as massas trabalhadoras, desvalidas da acção social, entre o terceiro e o quarto estado, já hoje em fecunda preparação do seu definitivo advento, sob a égide da Verdade, do Direito e da Justiça» ([2]).

Na perspectiva utopista do Dr. Manuel de Arriaga, as assimetrias sociais entre os homens só se ultrapassam com uma mudança de mentalidade que se deixe imbuir da nova visão que a ciência e o direito proporcionam, ou seja, duma consciência moral que se deixe conduzir pelas luzes da Verdade e pela equidade e os imperativos da Justiça. Simultaneamente, preconiza a abertura à cooperação internacional das nações, para resolver diferendos, conciliar interesses, cooperar na investigação, por meio de congressos, onde periodicamente os mais sábios entre os cientistas e governantes de todos os países possam debater as formas de edificar a nova ordem social e política. Esta visa a resolução dos problemas sociais, não pela força, mas por meio da «federação universal de todos os Povos» e da arbitragem internacional, «à semelhança do que já começou a fazer-se, improficuamente, com o Tribunal de Haia» ([3]).

4.7. A religião

Um outro aspecto que ganha algum relevo na obra de Manuel de Arriaga é a sua concepção de religião e o seu posicionamento face à Igreja. A acção social, no pensamento reformador de Arriaga representa a alavanca que poderá levantar a nova sociedade, segundo as luzes da ciência e as exigências duma moral da solidariedade entre os homens. Mas a perspectiva da Igreja, ao subordinar a acção

([1]) *Ibidem*, p. 204.
([2]) *Ibidem*, p. 189.
([3]) Cf. *ibidem*, pp. 241-248.

social à moral religiosa ou à consciência individual, acabou por desviá-la dos homens e dirigi-la para Deus: «vemos imposta às multidões, como norma de proceder, o altruísmo ou o sacrifício do interesse individual ao interesse colectivo, para serviço e glória de Deus!...» (1). Desenvolve-se, nesta base, a crença num Deus implacável e dominador — «Senhor dos exércitos» —, irreconciliável com os deuses pagãos, que não oprimiam o povo crente e favoreciam a ligação aos prazeres da vida.

Por outro lado ainda, a Igreja agudizou esta distorção, ao afirmar-se como única intérprete da vontade de Deus e elo de ligação entre o Céu e a Terra. Os fiéis eram incentivados à oração e à prática de doações à Igreja, para cativar em seu favor a vontade daquele que tudo pode, mesmo alterar as leis eternas que regem a ordem natural das coisas. Para Arriaga, era urgente suster esta exploração do povo crente e ignorante das luzes da verdade da ciência e «promover a sua gradual substituição pela civilização actual que não carece do credo, do seu poder espiritual, da sua poderosa organização hierárquica, para triunfar em todas as almas sinceras, em todos os corações bem formados» (2). Arriaga acusa a Igreja católica de ter distorcido a mensagem de Jesus Cristo, que prometeu saciar os pobres e deserdados, com fome e sede de justiça. Opõe-se à exploração do povo, em nome da religião, mas também do trono, do capital, da indústria e demais instituições que têm feito reverter em proveito próprio, no mais impiedoso egoísmo, «o sentimento inapagável da religiosidade que existe inerente no fundo de todas as consciências e que só tem de mudar de objectivo e de processo; mas que jamais se extinguirá da natureza humana e do próprio Universo» (3).

A crítica demolidora que Arriaga dirige à Igreja não significa a negação do valor que representa a religião no conspecto da vida social. As suas censuras não atingem os sentimentos religiosos que marcam indelevelmente a vida de cada um, mas incidem no que o autor designa o seu poder discricionário de se constituir como única autoridade para interpretar a fé, conceder o perdão dos pecados, ministrar os sacramentos, bem como o seu discurso dogmático e intolerante sobre, por exemplo, a divindade de Cristo, a infalibilidade do Papa, a sua atitude hostil com relação ao «mundo» e à «carne», considerados inimigos do homem, a descon-

(1) *Ibidem*, p. 97.

(2) *Ibidem*, p. 222.

(3) *Ibidem*, p. 233. Em *Cantos Sagrados*, livro de poemas reeditado recentemente pela Associação dos Antigos Alunos do Liceu da Horta, o poeta, no soneto «O que eu vi», diz encontrar Deus, ao contemplar e ao interpretar a Natureza. Em «Avé Creator!», invoca o seu «nome augusto», não na frieza e escuridão dos templos, mas à luz do dia, «sob o tecto azul do Templo Eterno». No poema «Aos Católicos», faz profissão de fé na ciência ao mesmo tempo que declara o seu amor a Deus e à Humanidade, e toma Jesus Cristo «por meu escudo, /Por meu amparo e guia!».

fiança nos progressos do conhecimento científico, que contribuiu para pôr o homem em desarmonia com as leis gerais da natureza e criar um clima opressivo, que Arriaga designou de «estado patológico das almas» ([1]).

O triunfo das verdades da ciência provocou o crescente descrédito das concepções que a Igreja difundia, o que explica o afastamento das pessoas dos templos, um sintoma claro que anuncia a sua supressão, no futuro. Porém, Arriaga não preconiza uma atitude hostil para com a Igreja, cuja reacção permanente ao progresso dos conhecimentos é um sintoma óbvio do declínio do velho mundo, face ao emergir de novas luzes, «as verdades científicas, que brilham como astros com luz própria e que já não está hoje no poder humano reduzir, e muito menos apagar» ([2]). Afirma mesmo não nutrir sentimentos «de ódio ou de paixão sectária contra a Igreja Romana» ([3]). Apesar de reconhecer na sua história um percurso de abusos e de exploração das consciências, diz pertencer «ao número daqueles que vêem na Igreja Católica uma instituição que, à parte o seu lado político e ganancioso — preparou as almas para um ideal de amor que mais tarde há-de fazer a felicidade do género humano, quando descer do Céu à Terra; à Terra onde ele foi concebido, à Terra a que por direito próprio pertence e a que está indissoluvelmente vinculado» ([4]) e que o novo direito fará triunfar.

Ao mesmo tempo, confessa a sua admiração pelos elevados ideais da mensagem cristã e recorda alguns registos notáveis do Antigo Testamento e o testemunho da piedade e do altruísmo de grandes figuras da cristandade. Diz mesmo alimentar «profundo respeito e sincera admiração» pela imponência dos seus monumentos e das suas majestosas catedrais, que deverão ser preservadas para que «sirvam de exemplo aos futuros e novos crentes, de quanto pode a alma popular quando dirigida e posta ao serviço dum Ideal magnânimo e piedoso como foi o de Jesus, prometendo em nome de Deus seu pai que haviam de ser bem-aventurados na Terra os mansos de coração, os simples e todos os que tinham fome e sede de Justiça» ([5]).

Todavia, não se poderá extrair destes seus sentimentos uma tentativa de votar ao esquecimento as fortes críticas que lhe dirigiu. A Igreja, pela voz do Papa, opõe-se e condena as conquistas da civilização moderna, por isso não vê qualquer viabilidade na proposta que Proudhon lhe dirigiu, em *A Justiça na Revolução e na Igreja*, para que reconverta as suas doutrinas antiquadas, no campo político, económico e moral, às novas concepções. Porque esta reconversão é impensável, a

([1]) *Ibidem*, p. 271.
([2]) *Ibidem*, p. 280.
([3]) *Ibidem*, p. 281.
([4]) *Ibidem*, p. 282.
([5]) *Ibidem*, p. 224.

Igreja «tem fatalmente de ser eliminada das instituições vigentes, pelo próprio instinto e necessidade de conservação destas» ([1]). O poder político não deverá continuar a exercer a protecção que lhe tem dispensado, advogando assim a completa separação entre a Igreja e o Estado e a mais completa liberdade de consciência e de cultos, à semelhança do que se passa na República dos Estados Unidos da América ([2]).

A religião não poderá desviar o homem da realização dum ideal de vida que é inteiramente terreno e que o fará assumir a vida em harmonia com os ritmos imutáveis da Natureza e a perspectiva geral da Humanidade. Aí reside a verdadeira e única religião, que a obra poética do autor exalta com elevação, como sendo «o princípio, o meio e o fim de todo o existente, a fonte da vida no Universo, o Sol ideal das almas, a Beleza Eterna, a Perfeição Suprema, que os Povos, as mulheres, as crianças, os simples, os crentes adoram, como nós, no fundo do seu coração, há infinitos séculos, sob o doce nome de Deus» ([3]). Trata-se pois duma concepção religiosa orientada para a promoção da justiça social, centrada exclusivamente na dignidade de todos os homens e na prática do bem, em harmonia com as leis da natureza, que a ciência ajuda a conhecer cada vez melhor. Esta é, em suma, uma religião, sem cultos nem dogmas, e que substitui a crença em um Deus pessoal e transcendente, pela Beleza ideal, a Perfeição suprema, que, na imanência da harmonia da natureza, permite reconciliar o homem com o mundo e com os outros homens.

*

O pendor humanístico do pensamento de Manuel de Arriaga está dominado pelo idealismo utópico de compreender o agir humano numa ligação directa ao conhecimento científico da verdade, dentro, por conseguinte, dum quadro de referências em que a filosofia positivista marca claramente posição. A ideia de Humanidade dá corpo a um pensamento que se purificou da contaminação teológica e metafísica e se deixou conduzir decididamente pelos recursos da ciência e a normatividade do direito. O estudo científico dos fenómenos naturais e da vida completa-se pela sociologia, que explica como a vida social liberta o homem dos mais primários sentimentos de egoísmo e o abre aos mais elevados sentimentos de altruísmo. O investimento na ciência rasga o único caminho possível da verdade, que permite o domínio seguro das leis imutáveis que governam a natureza e a

([1]) *Ibidem*, p. 285.
([2]) Cf. *ibidem*, pp. 286-287.
([3]) *Ibidem*, pp. 332-333.

vida e, simultaneamente, os elementos para a construção dum novo direito, segundo os princípios da solidariedade e os ideais de justiça, que deverão regulamentar as instituições duma sociedade igualitária e livre. Esta orientação afasta definitivamente a evasão religiosa e a especulação metafísica, responsáveis por uma concepção depreciativa do próprio homem, que o mantinha em conflito permanente com o mundo. Em contrapartida, permite situar no interior do mundo a realização plena da sua felicidade, harmonizando a sua conduta, individual e social, com as leis que governam o organismo biológico.

A valorização concedida à igualdade de todos os cidadãos e à regulamentação da justiça, conforme os princípios de solidariedade e de mutualidade, não esconde a forte inspiração que Arriaga teria colhido de Proudhon, para quem a ideia de mutualismo se encontra no centro do seu pensamento reformador. Para o pensador francês, a mutualidade representa um princípio universal que se encontra pressuposto e se aplica «a todas as relações humanas e em todas as circunstâncias da vida» ([1]). Com a mesma intensidade com que se apresenta intimamente associado às ideias de reciprocidade, troca e justiça, ele opõe-se a quaisquer formas de autoridade, comunitarismo e caridade, que tendem a subordinar o cidadão aos desígnios da sociedade e do Estado. A sociedade mutualista constitui «um sistema de equilibrações entre forças livres, no qual é assegurado a cada um usufruir dos mesmos direitos com a condição de cumprir os mesmos deveres, de obter as mesmas vantagens em troca dos mesmos serviços» ([2]), dentro dum sistema social igualitário e liberal, sem hierarquias nem desigualdades. O Estado compreende-se como a união livre de indivíduos todos iguais, pelo que é inconcebível existir na sociedade «outro tipo de prerrogativa a não ser a liberdade, outro tipo de supremacia senão a do Direito» ([3]). As relações sociais têm exclusivamente por base a justiça na troca de serviços, de produtos, de seguros, de crédito, de caução, etc., pelo que todas as instituições mutualistas asseguram a liberdade de iniciativa do cidadão e a garantia de obter, quer um preço justo para os seus produtos e serviços quer, reciprocamente, da parte dos demais concidadãos, a garantia da qualidade dos produtos de que carecem.

Da ideia que o homem faz de si mesmo depende a organização futura da sociedade, que afirma em primeiro plano os princípios da liberdade e da solidariedade entre os homens. Esta concepção não depende apenas dum sentimento íntimo, susceptível de ser clarificado por via da reflexão. Pelo contrário, pressupõe

([1]) P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, int. e notas de Maxime Leroy, Paris, Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière, 1924, p. 128.
([2]) *Ibidem*, p. 124.
([3]) *Ibidem*, p. 125.

uma firme convicção nas virtuosidades do conhecimento científico e da ideia-chave de que a consciência moral do homem se constitui na dependência do convívio social, que lhe proporciona toda uma gama complexa de convicções e de conhecimentos, que se foi acumulando ao longo dos séculos, por exclusiva iniciativa da própria sociedade. Cada indivíduo, pela inserção na vida social, beneficia assim dum capital de valores e de conhecimentos científicos que o integram num horizonte comum, partilhado por toda a Humanidade.

Por este meio, ultrapassa as limitações da sua natureza física e participa num ideal colectivo que a projecta para além das suas fronteiras individuais. A relação de continuidade que existe entre as potencialidades do seu cérebro e do seu espírito faz destacar a estreita solidariedade entre os fenómenos orgânicos, psíquicos, económicos e sociais, e, ao mesmo tempo, sublinha a importância da solidariedade com os seus semelhantes para afirmar no mundo um desígnio colectivo. A construção dos conhecimentos, pelas luzes transparentes das ciências, e a regulamentação das instituições sociais, pela força clarividente do direito, são, para Manuel de Arriaga, os dois guias do percurso que permitirão operar a reforma do país, a reparação das injustiças e a libertação dos oprimidos, vítimas da aliança que se estabeleceu entre a religião e a política.

Capítulo Três

Materialismo e positivismo na definição da psicologia

A acção desenvolvida pelos principais adeptos da filosofia positivista responde ao propósito geral de promover a «renovação mental» da sociedade portuguesa, por meio da difusão dos progressos alcançados pelo conhecimento científico e dos princípios da filosofia positivista. *O Positivismo: Revista de Filosofia* (1878-1882), o órgão mais importante do pensamento positivista português, dirigido por Teófilo Braga e Júlio de Matos, propõe-se dar voz aos intelectuais do país, dispostos a empreenderem esta missão, que também é assumida por outras publicações periódicas, com destaque para a revista *Era Nova* (1880-1881), *Revista de Estudos Livres* (1883-1887) e por vários jornais de orientação republicana, que inserem diversos artigos de divulgação. O texto de apresentação de *O Positivismo*, impresso na contracapa da revista, define o seu programa em termos que são, simultaneamente, de «evangelização dos novos critérios», trazidos pela ciência para a resolução dos problemas, e de combate ou «ataque das antigas doutrinas», que se tornaram «um obstáculo à evolução da Humanidade», pois apenas favorecem a desordem intelectual e moral e «impedem em Portugal o triunfo da filosofia positiva».

Revestem particular relevo os trabalhos dum grupo muito significativo de professores de medicina, clínicos e naturalistas que, servindo-se de estudos desenvolvidos nos domínios da fisiologia, observação clínica e zoologia comparada, introduziram em Portugal um molde materialista para explicar a actividade mental que a psicologia tradicional concebia como uma manifestação do espírito. Compreende-se por isso a afirmação do Prof. Sílvio Lima, de que «o principal progresso da psicologia lusa se devesse indirectamente às ciências médicas» (1), de modo especial aos estudos realizados nos domínios da neurologia e da psiquiatria, em que o caso mais notável, pelo radicalismo das suas posições teóricas, é o de Miguel Bombarda. Para além deste, mas com menor notoriedade, um conjunto muito signi-

(1) Sílvio Lima, «A Psicologia em Portugal», em *Biblos*, Coimbra, 25 (1950), p. 282.

ficativo de autores preocupa-se em compreender as funções psicológicas pelas suas ligações ao sistema nervoso central e a desvanecer as diferenças que permitiam às concepções tradicionais estabelecer a separação entre o homem e o animal ou, em termos mais gerais, entre o espírito e a matéria. Para além de Bettencourt Raposo, Augusto Rocha e Silva Graça, incluímos neste grupo Eugénio Pacheco e Cândido de Pinho, entre outros, pois, apesar dos matizes das suas concepções, transmitem--nos uma visão do homem e da vida psíquica a partir exclusivamente dos limites da biologia. Todavia, há ainda a referir as concepções expostas por Júlio de Matos e Teófilo Braga, as quais, no quadro de exigências que o positivismo impunha, procuraram sublinhar as especificidades do espírito humano que não poderão ser esclarecidas no âmbito da biologia. Teófilo, nas suas obras de teor filosófico, a que já nos referimos, traduz uma visão mais ampla do campo da psicologia e revela um esforço para lhe conferir um lugar no conspecto das disciplinas científicas hierarquizadas por Comte, distinguindo-a claramente da biologia.

1. Miguel Bombarda: um materialismo radical

1.1. O psiquiatra, o reformador, o polemista e a obra

Miguel Bombarda nasceu no Rio de Janeiro, a 6 de Março de 1851, e morreu em Lisboa, a 3 de Outubro de 1910, vítima dos disparos de revólver de um dos seus antigos doentes, num acto de extrema loucura. Veio ainda criança para Lisboa, onde cresceu num ambiente familiar marcado pelo tradicionalismo religioso e pelo envolvimento incondicional na causa miguelista, de que seu pai era um indefectível adepto.

Barahona Fernandes, que o não conheceu pessoalmente, na conferência que proferiu na Academia das Ciências, por ocasião do centenário do seu nascimento, procurou traçar o seu retrato físico e psicológico, recolhendo do Dr. Júlio Dantas a seguinte evocação: «estou a vê-lo — alto, seco, grisalho, empertigado, um pouco brusco, tipo de militar à paisana, os olhos vivíssimos piscando por detrás dos cristais das lunetas, pertencia ao número desses homens fortes, que não criam amigos, mas que têm o perigoso poder de congregar os outros homens em volta de si» (1). As memórias que dele guardavam antigos colegas, alunos e pessoal hospitalar, que com ele privaram, são coincidentes no traçar duma personalidade forte, que Veloso Salgado e Columbano imortalizaram na tela, fazendo sobressair

(1) Barahona Fernandes, «Miguel Bombarda. Personalidade e posição doutrinal», em *Revista Filosófica*, Coimbra, 2 (1952) 4, pp. 45-46.

o porte sobranceiro dum carácter «rígido, sistemático, extremamente sensível e tenso, fortemente polarizado no sentido egocêntrico, pessoal e, ao mesmo tempo, hiperactivo, impetuoso e dominador» ([1]).

Miguel Bombarda terminou, em 1877, o curso na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, onde foi aluno, altamente classificado e premiado ([2]), de Silva Amado, Sousa Martins e outros. Apresentou tese inaugural, com o título *Do Delírio das Perseguições*, e nesse mesmo ano foi candidato ao concurso para lente da Escola, com uma tese intitulada *Dos Hemisférios Cerebrais e suas Funções Psíquicas*, embora só viesse a alcançar o lugar três anos mais tarde, em 1880, em concurso para o qual preparou a dissertação *Das Distrofias por Lesão Nervosa*. Os temas mostravam já o interesse do autor pelos domínios da psicologia e da psiquiatria, que, segundo o testemunho do Prof. Silva Amado, já se manifestara quando ainda era estudante de medicina, muito embora a psiquiatria estivesse muito pouco desenvolvida no nosso país, apesar da expansão que conhecia no estrangeiro.

Como professor da escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, Bombarda regeu, durante vinte anos, a 2.ª cadeira de Fisiologia e Anatomia Geral e, posteriormente, após o seu desdobramento em duas, a 14.ª cadeira de Histologia e Fisiologia Geral. É autor do livro *Traços de Fisiologia Geral e de Anatomia dos Tecidos* (1891) e colaborou intensamente, com diversos artigos ([3]), em revistas da especialidade, nomeadamente na revista *Medicina Contemporânea*, que fundou, em 1883, com Manuel Bento de Sousa e Sousa Martins. Publicou também outros livros, de que destacamos *A Consciência e o Livre Arbítrio*, que conheceu duas edições, proferiu inúmeras lições e conferências, sustentou polémicas, a mais notável com o padre jesuíta Manuel Fernandes Santana, de que nasceu o livro *Ciência e Jesuitismo. Réplica a um Padre Sábio* (1900), e organizou congressos, em especial o Congresso Internacional de Medicina, realizado em Lisboa, em 1906, para além de ter exercido regularmente a actividade clínica.

A actividade mais relevante exerceu-a na direcção do Hospital de Rilhafoles, para que fora nomeado em 1892. Aí desenvolveu uma notável acção reformadora, tendo sido para aquele manicómio, no dizer de Caetano Beirão, «o arquitecto, o higienista, o director e o clínico» ([4]). Realizou diversas obras de saneamento e

([1]) *Ibidem*, p. 46. Cf. idem, «Miguel Bombarda», em *O Médico*, Porto, 15 de Março de 1952, n.º 41, p. 169.

([2]) Cf. J. J. da Silva Amado, «Miguel Bombarda», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 13 (1910) 41, p. 322.

([3]) Para uma relação completa da sua bibliografia, cf. Barros e Silva, «Escritos de Miguel Bombarda», em *Médicos Portugueses. Revista Bio-Bibliográfica*, Lisboa, 1 (1927) 4, pp. 166-178.

([4]) Caetano Beirão, «Miguel Bombarda. II — O psiquiatra», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 13 (1910) 41, p. 324.

beneficiação, que transformaram «as miseráveis e insalubres condições de existência dos alienados na casa freirática de Rilhafoles, por demais arruinada, quase desprovida de água, lôbrega e imunda» (1); construiu pavilhões arejados, amplas enfermarias, nova cozinha; restaurou e ampliou o balneário, proporcionando aos doentes indispensáveis condições de salubridade, que muito contribuíram para diminuir a elevada taxa de mortalidade do Hospital (2) e aumentar, de forma espectacular, a percentagem dos que saíam curados (3). Da mesma forma, baniu todo um conjunto de instrumentos e de práticas repressivas, em larga medida utilizados de forma abusiva pelo pessoal hospitalar, fazendo-os substituir por «todos os agentes da terapêutica médica contemporânea aplicáveis à patologia mental» (4). A ele se deve também a implementação da terapia ocupacional, em oficinas, no serviço do Hospital, no cultivo da quinta e no arranjo dos jardins.

Miguel Bombarda está também ligado à implantação do ensino da psiquiatria, domínio que até então não tinha qualquer expressão nas escolas superiores portuguesas e que era cultivado a partir de informações bibliográficas vindas do estrangeiro, na sua quase totalidade. Dispondo dum vasto material acumulado de «histórias clínicas», que resultavam da observação de muitos doentes internados, aproveitou-as para iniciar, no Hospital de Rilhafoles, em 1896, «um curso de Psiquiatria com lições periódicas todos os domingos, a que acorriam numerosos estudantes e médicos» (5). Também a investigação recebeu de Bombarda um importante impulso, tendo conferido ao seu Hospital uma organização, de acordo com os padrões do «movimento psiquiátrico europeu», segundo o juízo do Prof. Sobral Cid, convertendo-o, nomeadamente, «num centro de estudos clínicos e de inves-

(1) José de Matos Sobral Cid, «O Professor Miguel Bombarda a sua carreira e a sua obra de alienista», em *Obras*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, vol. II, p. 12.

(2) Cf. idem, «A clínica psiquiátrica de Lisboa», *ibidem*, pp. 35-47.

(3) Por ocasião do centenário do nascimento do Prof. Miguel Bombarda, a revista *A Medicina Contemporânea* associou-se às comemorações, publicando as intervenções proferidas na sessão de homenagem realizada na Sociedade de Neurologia e Psiquiatria. O discurso proferido pelo Prof. Almeida Amaral, na altura, director do Hospital de Rilhafoles, que entretanto adoptara o nome de Miguel Bombarda, analisa pormenorizadamente as várias frentes da acção reformadora que Bombarda nele desenvolveu, em grande parte apoiado nos relatórios hospitalares. Referindo-se aos resultados obtidos no domínio psiquiátrico, sublinha a elevada taxa de sucesso da sua acção do seguinte modo: «a curabilidade, que em 1892 era apenas de 13,8%, era já em 1899 de 49,3%, sendo interessante notar, como meio de comparação, que a curabilidade era de 19,9% nos hospitais franceses por essa época» (Almeida Amaral, «Miguel Bombarda e a assistência psiquiátrica», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 55 (1952), p. 167).

(4) José de Matos Sobral Cid, «O Professor Miguel Bombarda a sua carreira e a sua obra de alienista», p. 15.

(5) Almeida Amaral, *op. cit.*, p. 169.

tigações laboratoriais e até, podemos dizê-lo com legítimo orgulho, num foco de irradiação científica, modesto mas sempre aceso. Foco de irradiação científica, digo bem, por isso que muitas das obras do Prof. Bombarda, que ele orgulhosamente timbrava com a rubrica de "Trabalhos clínicos e de laboratório do Hospital de Rilhafoles", não só tiveram uma larga difusão no país, mas muitas delas viram a luz da publicidade em revistas e jornais médicos estrangeiros» (1).

Os dezoito anos em que o Prof. Miguel Bombarda esteve à frente do Hospital de Rilhafoles contribuíram para operar uma radical transformação na estrutura hospitalar que dirigia, mas também para introduzir, nos estudos médicos do nosso país, juntamente com António Maria de Sena, Director do Hospital do Conde Ferreira, do Porto, Júlio de Matos e Sobral Cid, a investigação e o ensino da Psiquiatria, que só vieram a ser criados, nas faculdades de Medicina, em 1911. Simultaneamente, trouxeram uma nova atitude face ao fenómeno da loucura, que carecia de ser encarado como doença, devendo ser por isso objecto de estudo e de tratamento, de modo a que os doentes não fossem votados ao abandono e submetidos a terapias desumanas de tortura. Neste sentido, desenvolveu numerosos esforços que contribuíram para a publicação da lei que estendeu a assistência psiquiátrica a todo o país, com a criação de vários manicómios, e empenhou-se grandemente na regulamentação legal da imputabilidade dos alienados. Na revista *A Medicina Contemporânea*, encontram-se registados vários relatos seus que pretendiam mostrar a falta de responsabilidade dos alienados nos delitos criminosos que cometiam, de modo a esclarecer os responsáveis governamentais para a necessidade de os considerar de modo diferente dos criminosos comuns (2). Também em relação às enormes carências que se faziam sentir de pessoal de enfermagem, nos hospitais, apoia

(1) José de Matos Sobral Cid, *op. cit.*, p. 17. Neste mesmo sentido se pronuncia Mark Athias, cientista altamente prestigiado e personalidade central na investigação realizada em Rilhafoles, ao reconhecer que o laboratório, apesar de ter funcionado pouco mais de três anos, pôde «albergar um certo número de trabalhadores que, interessando-se por variadas questões de histologia, prosseguiram com êxito pesquisas que se acham publicadas quer em revistas nacionais e estrangeiras, quer em dissertações inaugurais» (M. Athias, «Miguel Bombarda. I — O Professor», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 13 (1910) 41, p. 323). Mark Athias tinha-se especializado, em França, no estudo das células do cerebelo, e a sua presença no país foi prontamente aproveitada por Bombarda para criar «o Laboratório de Rilhafoles, um dos viveiros do espírito experimentalista e positivo, onde se gerou a moderna medicina e investigação científicas em Portugal» (Barahona Fernandes, «Miguel Bombarda. Personalidade e posição doutrinal», em *Revista Filosófica*, Coimbra, 2 (1952) 4, p. 59).

(2) Cf. diversos registos de Miguel Bombarda, na rubrica «Observações clínicas e casos médico-legais», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 13 (1910). Barahona Fernandes, «No centenário de Miguel Bombarda: Exumação do caso da pintora Josefa Greno», em *O Médico*, Porto, 5 de Janeiro de 1952, n.º 34, pp. 13-15.

a decisão tomada pela Associação dos Médicos Portugueses de organizar um curso para enfermeiros, que ministrasse os conhecimentos científicos indispensáveis para habilitá-los a executar com discernimento as prescrições médicas, defendendo, ao mesmo tempo, a necessidade de melhorar as condições de trabalho e a remuneração da classe (1).

A par da intensa actividade que desenvolveu continuamente, na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, no hospital psiquiátrico e na clínica, Bombarda colaborou na imprensa sobre os mais diversos temas e proferiu um grande número de conferências. Tinha plena consciência da função social do saber, em geral, e do papel do médico, em particular, no combate a todas as formas de doenças, nomeadamente as enfermidades provocadas pelo erro e a superstição, que debilitavam a sociedade inteira. O seu entusiasmo pelo estudo dos fenómenos psíquicos, a partir dos laços que os prendem à actividade cerebral dos neurónios, não era motivado apenas por uma curiosidade intelectual de teor meramente especulativo, mas, como bem observa José Barata-Moura, tinha um «endereço educativo» (2), ou seja, revestia a configuração de «um programa de ilustração, de vasto alcance educativo, social e político» (3). Era pois natural, como salienta Seabra-Dinis, a sua permanente e abundante presença nos jornais, em comícios e conferências, onde, imbuído dum «objectivo patriótico primacial», divulgava as novas descobertas e concepções científicas que poderiam libertar a humanidade das suas dependências obscuras e melhorar a vida da sociedade portuguesa (4).

Ficaram célebres as duas conferências que pronunciou, a 8 e 15 de Maio de 1897, na Sociedade das Ciências Médicas, sobre «Os neurónios e a vida psíquica», e publicadas nesse mesmo mês na revista *A Medicina Contemporânea*. Encorajado pela descoberta de Golgi, de Ramon y Cajal e de outros de que as células nervosas mudavam de forma, de volume, de posição do núcleo, alteravam a quantidade e distribuição da cromatina, conforme a excitação a que eram submetidas, Bombarda crê encontrar nessas mutações a ligação que procurava, já desde as suas primeiras obras, entre a vida psíquica e os neurónios (5). Esta ligação dos fenómenos psíquicos

(1) Cf. Miguel Bombarda, «Curso para enfermeiros», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 4 (1901) 23 e 38, pp. 189-190 e 310.

(2) José Barata-Moura, «Miguel Bombarda e o materialismo», em *Pensar a Cultura Portuguesa — Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri, 1993, p. 192.

(3) *Ibidem*, p. 189.

(4) Cf. J. Seabra-Dinis, «Miguel Bombarda, homem da sua época», em *A Medicina Contemporânea*, Série II, Lisboa, 55 (1952), pp. 193-194.

(5) Cf. Ilídio de Jesus Coelho Falcão, «Do monismo mecanicista de Miguel Bombarda ao pluralismo fenomenológico de Barahona Fernandes. Subsídios para o estudo da psicologia em Portugal», em *O Médico*, Porto, 38 (1965), p. 172. Também Navarro Soeiro recorda que, na

às mutações que o funcionamento cerebral produzia reforçou-o na convicção, muito embora sem confirmação experimental, de que o pensamento era produzido pela matéria e forneceu-lhe também a explicação, com salienta o Prof. Celestino da Costa, «de muitos fenómenos psíquicos normais e patológicos». Daí tirou Bombarda, sem hesitações, continua este seu biógrafo, «todas as consequências possíveis e, armado do seu habitual entusiasmo, da sua facilidade em generalizar, sem que tivesse a sopeá-lo uma sólida preparação filosófica ou um verdadeiro espírito crítico, Bombarda arvorou a teoria do neurónio em chave do fenómeno psíquico, considerou-a como uma prova evidente da concepção monista, e terminou bradando, como se diz de Galileu, "O neurónio move-se e porque se move, pensa e sente"» (1).

A polémica que as conferências suscitaram inflamou-se com a publicação de *A Consciência e o Livre Arbítrio*, que sofreu fortes ataques dos sectores espiritualistas, em particular, do jesuíta Manuel Fernandes Santana, que replicou com *O Materialismo em Face da Ciência* (2). Os efeitos da polémica, para além de terem oferecido a Bombarda ocasião para aprofundar e consolidar as suas teses materialistas, orientaram-no para uma actuação pública e política altamente combativa. Com o mesmo entusiasmo e «a mesma convicção com que, adolescente, fora tradicionalista, rejeitava agora com veemência tudo quanto lhe parecesse ligado à religião» (3). Participou activamente nas campanhas anticlericais, através da acção da *Liga Liberal*, de que foi o «cérebro e o braço» (4), vindo depois a aderir ao partido republicano,

altura em que escreveu as dissertações para os concursos, já pensava que o espírito era produzido pelo movimento das células cerebrais, lembrando, no entanto, que «pouco ou nada se sabia das conexões dos elementos nervosos e Bombarda, certamente inspirado nos trabalhos fisiológicos condensados no tratado de Matias Duval, sobre os neurónios, já admitia que o cérebro, à semelhança duma glândula, fosse o único substracto anatómico do pensamento e das outras funções psíquicas» (Luís Navarro Soeiro, «Homenagem a Bombarda, na sessão da Sociedade de Neuropsicologia de 28 de Fevereiro de 1952», em *A Medicina Contemporânea*, Lisboa, 55 (1952), p. 178).

(1) A. Celestino da Costa, «Miguel Bombarda», em *Médicos Portugueses. Revista Bio-Bibliográfica*, Lisboa, 1 (1927) 4, p. 137.

(2) Cf. António de Magalhães, «Miguel Bombarda e Fernandes Santana», em *As Grandes Polémicas Portuguesas*, Lisboa, Ed. Verbo, 1967, pp. 353-360.

(3) A. Celestino da Costa, *op. cit.*, p. 138.

(4) Agostinho Fortes, em *Médicos Portugueses. Revista Bio-Bibliográfica*, Lisboa, 1 (1927) 4, p. 144. Sobre o anticlericalismo de Bombarda, Luís Derouet adverte que ele «não alimentava, ao contrário do que se podia imaginar, o ódio estreito e vesgo ao padre», mas que se dirigia «sobretudo ao jesuíta-educador». E, nesse mesmo depoimento, revela a intenção que Bombarda lhe confidenciou, de que «proclamada a República, há que fechar sem demora Campolide e S. Fiel» (Luís Derouet, «O Dr. Miguel Bombarda a vinte e quatro horas da morte», em *Médicos Portugueses. Revista Bio-Bibliográfica*, Lisboa, 1 (1927) 4, pp. 148-149). Num dos seus relatórios sobre o Hospital de Rilhafoles, preconiza incentivar, de acordo com o respectivo capelão, «a prática dos exercícios religiosos com os doentes, por entender que estes lhes são úteis» (Almeida Amaral, art. cit., p. 172).

descrente nas capacidades das velhas instituições do regime monárquico, por quem havia sido eleito deputado, em 1908, para conduzir o país no caminho da prosperidade ([1]).

1.2. Consciência e vida psíquica

Miguel Bombarda propõe-se integrar o estudo dos fenómenos psíquicos no quadro explicativo que as ciências da natureza utilizavam. Como confessa no prefácio que escreveu para a 1.ª edição de *A Consciência e o Livre Arbítrio*, a complexidade dos fenómenos psíquicos não deverá constituir razão para que se não aplique a eles o mesmo procedimento explicativo que tão bons resultados tem conseguido nas ciências da natureza e assim, com uma única teoria, «abraçar a tudo no mesmo laço de interpretação» ([2]). Esta determinação apoia-se no princípio metodológico, que recusa compreender esses fenómenos a partir de instâncias que lhe sejam exteriores, sem primeiramente se certificar da capacidade explicativa da matéria em que eles ganham expressão.

Os fenómenos psíquicos são assim estudados, não a partir da intervenção de forças ou entidades estranhas à matéria, como a alma ou a vontade livre, mas, por um lado, na dependência do sistema fisiológico do organismo, com o qual se apresenta em estreita ligação, e, por outro lado, numa atenção particular aos factores que se prendem com a educação recebida, os valores e motivações diversas que imprimem um sentido ao agir. Invocar o livre arbítrio para explicar os fenómenos psíquicos seria compreendê-los como obra do acaso e torná-los, por isso, ininteligíveis, pois que os subtrairia a qualquer tipo de organização que lhes imprimisse uma direcção. Imaginar um homem totalmente livre seria o mesmo que julgar os actos humanos como ditados por um impulso de ocasião, sem atender aos motivos, ao carácter, às paixões que os determinaram. Mesmo a nível social, seria impensável qualquer projecto de organização, já que as condutas das pessoas cairiam na mais completa imprevisibilidade ([3]).

A vida psicológica, nomeadamente a consciência, tem o seu enraizamento orgânico na fisiologia do sistema nervoso e nada tem a ver com a psicologia cultivada pelas escolas filosóficas, baseada em noções metafísicas e no método

([1]) Sobre os ideais republicanos de Bombarda e a sua actividade política, nomeadamente a sua participação na implantação da República, cf. Barros e Silva, «Notas e anedotas», em *Médicos Portugueses. Revista Bio-Bibliográfica*, Lisboa, 1 (1927) 4, pp. 151-160.

([2]) Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, Editor, 1898, p. X.

([3]) Cf. *ibidem*, pp.18-20.

introspectivo. Bombarda lembra o suporte científico de grande alcance que, na Europa e nos Estados Unidos, esta nova orientação tem trazido à psicologia, como o estudo dos reflexos, das localizações cerebrais, o estabelecimento de leis psicológicas, como as leis da sensação. São progressos que nada devem à análise introspectiva, mas a estudos experimentais realizados em laboratórios de psicologia, à investigação clínica, ao apoio de instrumentos de precisão e à aplicação de fórmulas que asseguram à investigação um tratamento matemático e objectivo. A psicologia compreende-se como uma disciplina que pertence à esfera da fisiologia, e os procedimentos que servem para estudar a contracção muscular ou a secreção glandular são também utilizados para estudar «a única função que ao cérebro se pode atribuir, os fenómenos psíquicos» ([1]). O seu objectivo não visa pronunciar-se sobre a essência ou as causas dos fenómenos psíquicos, mas tão-somente proceder à sua observação experimental e subsequente interpretação em termos de movimento, como se se tratasse dum fenómeno luminoso, mecânico, vital ou outro.

Procura-se o esclarecimento dos fenómenos mentais à margem de interferências de natureza metafísica, mas «a partir duma concepção unitária do real» ([2]). Desta forma, deixou de ter sentido limitar o âmbito da psicologia ao estudo da consciência, ou seja, ao conhecimento de nós próprios. Aliás, é ilusório restringir a noção de consciência ao conhecimento do que se passa em nós mesmos, conforme vulgarmente se pensa. Os actos mentais, ora são acompanhados de consciência, ora se processam de forma inconsciente, como acontece num comportamento habitual, quando, por exemplo, o pensamento se ocupa de coisas diferentes daquilo que está a fazer, ou quando a sequência dos pensamentos é interrompida por uma ideia que surge subitamente e prende a nossa atenção. A grande maioria dos fenómenos psíquicos desenrola-se a um nível inconsciente, o que autoriza a tomar a consciência como «um acessório, um facto acidental, que por nada influi no fenómeno mental» ([3]).

Haeckel designou-a mesmo como um epifenómeno cerebral. Segundo ele, os actos psíquicos evoluem de forma invariável, quer eles sejam quer não sejam acompanhados de consciência. Tal como a intensidade duma vibração sonora se mantém idêntica a si mesma quando pode ser ouvida ou quando o não pode ser, caso ocorra, por exemplo, no vácuo, também os fenómenos cerebrais permanecem os mesmos, independentemente de serem ou não acompanhados de consciência. Em qualquer dos casos tomados como exemplos, ou somos dominados pelas correntes nervosas que nos mergulham numa sucessão de actos psíquicos inconscientes ou

([1]) *Ibidem*, p. 43.
([2]) José Barata-Moura, «Miguel Bombarda e o materialismo», p. 174.
([3]) Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, p. 50.

somos despertados para uma sensação ou uma ideia que interrompe a letargia em que estávamos embalados. Os fenómenos são de natureza cerebral e compreendem-se como simples vibrações de energias diferentes, que num caso dão lugar ao fenómeno especial do conhecimento e no outro caso não produzem esse efeito. A energia mais forte provoca a inibição da outra, por isso é que «não podem no cérebro desenvolver-se dois processos intelectuais com simultaneidade da consciência; quando um se nos manifesta, é apreciado por nós, é consciente, o outro não se acompanha de consciência; isto é, quando *conhecemos* um, não conhecemos o outro» ([1]).

Não há possibilidade de ter sob o controlo da consciência mais do que um encadeamento cerebral, tal como é também impossível realizar ao mesmo tempo actos diferentes, os quais resultarão mais imperfeitos do que se forem executados em separado. Passa-se algo de semelhante com o que acontece com a atracção que um íman fortemente magnetizado exerce noutros menos potentes. O poder que estes poderiam exercer passa a ficar sob a influência do íman mais potente, tal como uma vibração energética mais elevada da actividade cerebral, que produz um encadeamento consciente, deixa sem expressão outras de menor intensidade. Estas, que permanecem inconscientes, Bombarda crê serem em grande número e embora ainda não tivesse sido possível quantificar a sua extensão, representam uma actividade muito mais ampla do que a realizada pela consciência ([2]).

A consciência é um fenómeno universal, indissociavelmente ligado ao funcionamento do sistema nervo, que, por derivar da transformação duma célula inicial, constitui por isso um atributo geral da matéria. Não apenas de todos os seres dotados de sistema nervoso, mas também dos micro-organismos, como os protozoários, os plastídios e até os corpos inorgânicos, pois todos esses seres, vivos e não vivos, sendo compostos de moléculas e átomos, estão sujeitos a uma permanente «vibração atómica», que é um movimento consciente. A consciência mais intensa é a consciência psíquica, mas isto não significa que as outras, em que a energia não é suficientemente elevada para estimular a nossa atenção, não existam. Apesar de se não manifestar, a consciência existe, tornando-se perceptível por causa do aumento de energia que suscita. É assim que a perda de sentidos num desmaio não faz que a pessoa fique privada da consciência. Ela apenas deixa, momentaneamente, de se manifestar.

Em todos os seres do universo encontramos os mesmos elementos de base da consciência, que apesar de não revestirem a mesma configuração em todos eles, as suas diferenças são apenas uma variação de grau. A sua complexidade é maior nas

([1]) *Ibidem*, p. 45.
([2]) Cf. *ibidem*, pp. 285-286.

células psíquicas do que nos seres inorgânicos, mas o material de construção é o mesmo, ou seja, é constituído por força, movimento e vibração. Como escreveu Bombarda, a «consciência psíquica não é senão a consciência dos átomos», o que confere ao universo uma dimensão assente no mais estrito monismo materialista, que aos olhos de Bombarda representa uma concepção, «a mais grandiosa até onde se tenha levantado o génio do homem, a mais fecunda e até consoladora para os corações sedentos de crença e de fé» ([1]). A actividade intelectual não é posta em dúvida e mantém mesmo a sua especificidade, só que passa a ser compreendida sem solução de continuidade com a base material que a produz. A concepção do homem edificada sob a influência duma metafísica dualista deixa-se agora conduzir pelo monismo materialista que tudo procura explicar pela complexidade do movimento da matéria. O seu propósito é descobrir o enraizamento orgânico e, em ultima análise, material do pensamento e dos fenómenos mentais, procurando assim, como diz Barata-Moura, «uma penetração na constituição íntima desses processos» ([2]).

1.3. Actividade cerebral e determinismo psíquico

A consciência não é sinónimo de vida psíquica, mas algo de mais abrangente. Bombarda considera «fenómenos psíquicos aqueles que têm um cunho de intelectualidade» ([3]), o que engloba também os sentimentos. Dependem dos «centros superiores» do sistema nervoso, ao contrário dos actos reflexos que não dependem da coordenação cerebral e não têm, por conseguinte, nada de intelectual. Um acto reflexo, tal como um acto intelectual, resulta dum encadeamento nervoso que, num circuito único e fixo, liga uma impressão periférica e uma contracção muscular, por meio da espinal-medula. No acto intelectual, o encadeamento nervoso é variável e depende das circunstâncias e da acção de muitos outros centros. Tudo se compreende dentro do mais estrito determinismo e em função da actividade cerebral estudada pela fisiologia do sistema nervoso.

A actividade mental do homem não é, em primeiro lugar, «outra coisa mais que a função do cérebro» ([4]), cujas qualidades são, por sua vez, em grande parte, produto da conjugação das qualidades contidas nas células que estão na sua origem. Com efeito, o óvulo fecundado contém em si as propriedades do novo cére-

([1]) *Ibidem*, p. 54.
([2]) José Barata-Moura, «Miguel Bombarda e o materialismo», p. 184.
([3]) Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, p. 57.
([4]) *Ibidem*, p. 63.

bro, reflectindo por isso as qualidades dos progenitores. A ciência não conseguia explicar ainda, lastimava o autor, o mecanismo desta transmissão, como ulteriormente será clarificado pelo mecanismo da hereditariedade, mas não existiam dúvidas, no espírito do Prof. Bombarda, de que essa transmissão se realiza e de que o ovo constitui o repositório dum leque variado de qualidades, legadas pelos ascendentes, desde os mais remotos, e transmissíveis aos descendentes. Em reforço desta convicção, Bombarda invoca a existência de taras patológicas, típicas em algumas famílias, que apontam para que a transmissão hereditária constituísse um facto indesmentível. Esta incluía também, para além das qualidades permanentes dos progenitores, as que resultavam de situações acidentais, com acontece com aqueles que são subitamente vítimas duma doença nervosa ou infecciosa, ou caem na toxicodependência. Estas alterações provocavam a degenerescência do sistema nervoso central e estariam na base de anomalias psicológicas irreparáveis, que acabavam por se reflectir fatalmente nos descendentes. Por isso, com a preocupação de tudo articular num determinismo sequencial de causas materiais, Bombarda acaba por admitir que «os filhos de pais tarados são igualmente tarados, qualquer que seja a forma por que a tara se manifeste — loucura, epilepsia, idiotismo, criminalidade» (1).

Para além das observações no domínio da psicologia clínica, Bombarda apresenta outras, sobejamente conhecidas, que se apoiam directamente na observação das qualidades transmitidas hereditariamente, ou seja, «como de pais para filhos se transmite a perfeição dos sentidos ou a excelência da memória; como em gerações sucessivas se pronunciam qualidades artísticas ou paixões violentas; como há famílias de músicos e de pintores, de homens de letras e de homens de ciência» (2). Este determinismo muitas vezes não se manifesta, em virtude da interferência inibidora de causas perturbadoras, que podem ser tão numerosas como eficazes, no desvio do curso normal do desenvolvimento orgânico. As qualidades dos progenitores, apesar de latentes, permanecem invisíveis, por acção do meio familiar, do ambiente social, ou seja, dum modo geral, por influência da educação, que cria atitudes e hábitos que influenciam, de forma poderosa, as disposições naturais do homem.

O autor considera ainda um terceiro factor, responsável pela ocultação do determinismo hereditário, constituído pelas «condições de momento» ou «motivos». Abrange todo o conjunto de ideias, sensações e representações, assim como sentimentos e afectos que acompanham uma excitação momentânea e alteram o curso do comportamento individual. «Segundo a qualidade, a abundância, a energia, a

(1) *Ibidem*, p. 67.
(2) *Ibidem*, p. 69.

harmonia ou o antagonismo dos motivos em presença, assim a resultante seguirá nesta ou naquela direcção, assim será o acto praticado pelo indivíduo. Não há nisto tudo outra coisa mais do que o que em mecânica se chama a composição das forças; — forças componentes dos vários e múltiplos motivos, sensação de momento, sensações antigas, afectos, etc.; força resultante, o acto executado.» (1) Nenhum comportamento acontece sem motivo e este pode também ter origem no interior do próprio homem, como acontece com a auto-sugestão. Porque os motivos são múltiplos e variados, em alguns casos torna-se mesmo difícil detectá-los, o que cria a ilusão dos actos poderem ocorrer livremente, isto é, sem quaisquer condicionamentos, o que é liminarmente rejeitado. Desta forma, nada acontece sem uma razão de ser e «tudo na conduta do homem se funda na fatalidade das leis psíquicas» (2). A forma corrente de considerar os actos humanos como tresloucados é bem um indício do reconhecimento desta dependência, na medida em que as pessoas só aceitam considerar um acto como criminoso quando conseguem encontrar os motivos que julgam estar na sua origem. Doutro modo, praticado sem motivo que o explique, qualquer acto é geralmente considerado um sintoma de loucura.

A par destas considerações de base fisiológica e psicológica, Miguel Bombarda procura apoios na biologia que venham firmar a sua concepção determinista dos fenómenos psíquicos, contra a concepção metafísica duma psicologia fundada no livre arbítrio. Assim, descreve e analisa diversas observações que, ao nível dos protoplasmas independentes, os *plastídios*, eram apresentados como provas da existência dum conjunto de fenómenos homólogos aos que costumam caracterizar o espírito humano, como o movimento intencional, a sensibilidade, a inteligência e até mesmo o livre arbítrio. Os seres vivos desenvolvem um comportamento estritamente mecânico, conforme se observa mesmo nos organismos mais elementares designados por *plastídios*. Estes apresentam uma estrutura de partículas plasmáticas, sem núcleo, como as moneras que, segundo Haeckel, são «organismos absolutamente privados de órgãos, constituídos por um simples composto químico e dotados da faculdade de crescer, nutrir-se e reproduzir-se» (3), funções que têm servido para caracterizar a vida.

Bombarda sublinha nesses organismos primitivos, que representam o ponto de partida da evolução de todos os seres do universo, a completa ausência de intencionalidade. Estes organismos incorporam, sem distinção, todos os ingredientes do meio, mesmo os que lhes são inúteis e prejudiciais, revelando uma completa

(1) *Ibidem*, p. 75.
(2) *Ibidem*, p. 80.
(3) Ernesto Haeckel, *História da Criação dos Seres Organizados Segundo as Leis da Natureza*, trad. de Eduardo Pimenta, Porto, Lello & Irmão, Editores, s. d., p. 251. A 1.ª ed. da obra é de 1868, tendo sido traduzida em francês, em 1874, e em português, em 1910.

incapacidade de discernimento, que é uma das características dos actos da vida psíquica. Os plastídios assimilam todos as partículas que encontram em suspensão, pelo que a sua «incorporação vem do acidente de serem encontradas, não de que sejam procuradas e ainda menos escolhidas» (1). A recolha de elementos do meio exterior efectua-se sem qualquer selectividade, mas por meio dum processo mecânico «redutível a simples fenómenos físicos e a simples fenómenos químicos. Fenómenos físicos a circulação das correntes de granulações que atravessam os plastídios. Fenómenos físico-químicos quaisquer produções de calor, luz ou electricidade de que eles possam ser sede» (2).

A ideia duma força exterior a dominar a matéria e a orientá-la para um fim específico que contribua para o seu aperfeiçoamento parece, aos olhos de Bombarda, completamente ausente dos movimentos vitais mais elementares, que se aceleram, multiplicam, contraem ou imobilizam com a mesma indiferença como funciona uma engrenagem mecânica. Tudo se reduz a «simples movimentos vibratórios», e assim como não faz qualquer sentido continuar a falar do calor, da electricidade ou da luz como forças físicas ou entidades produtoras dos fenómenos que lhes estão associados, também carece de sentido continuar a falar da vida como uma entidade substancial, «visto que hoje se sabe que, do mesmo modo que um movimento produz calor ou luz, outro movimento produz a contracção muscular ou a secreção» (3).

A forma como os plastídios reagem para reverter as situações adversas à sua sobrevivência e desenvolvimento, libertando bolhas de gás para recuperarem uma posição correcta que lhes permita a locomoção, alterando o sentido dos seus movimentos ou modificando a sua configuração sob a influência de agressões provenientes do meio, compreende-se dentro dos parâmetros dum estrito determinismo causal. Todos os movimentos respondem a «simples condições mecânicas, exactamente como a limalha de ferro que o magnete atrai» (4). Trata-se, assim, duma reacção puramente reflexa, uma «actividade cega», que responde, de forma mecânica, a estímulos de natureza físico-química, com são as mudanças de temperatura, iluminação, arejamento do meio, etc.

A aparência de espontaneidade ou de livre arbítrio desses movimentos é meramente ilusória e explica-se, por um lado, pela complexidade e extrema variedade ou instabilidade das condições do meio e, por outro lado, pelas diferenças da composição individual dos seres que fazem que neles se observe permanentes

(1) Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, p. 96.
(2) *Ibidem*, p. 29.
(3) *Ibidem*, p. 37.
(4) *Ibidem*, p. 94.

variações de comportamento. O homem compreende-se como um agregado de plastídios que se multiplicaram e diferenciaram a partir dum plastídio inicial, que Bombarda designa por óvulo. Acontece também o mesmo com o sistema nervoso, nomeadamente o córtex cerebral, pelo que as suas propriedades e funções não se compreendem em descontinuidade com as propriedades e funções dos plastídios tomados isoladamente. Tratando-se dum processo de diferenciação, este traduz-se no aperfeiçoamento de estruturas e funções já existentes e não no aparecimento de outras novas (1). É pois natural que, para não abrir espaço à intervenção de entidades abstractas, como a alma, se deduza a ausência de liberdade e de espontaneidade na vida psíquica do homem, que é uma função das células cerebrais, do facto dessas propriedades estarem também ausentes da constituição dos plastídios, tomados isoladamente.

1.4. A ilusão do livre arbítrio

O estudo do sistema nervoso e os progressos alcançados no conhecimento da estrutura e funcionamento do neurónio permitem encontrar «os alicerces sobre que se levanta a moderna concepção de psicologia» (2). As sensações são do mesmo tipo que os fenómenos de nutrição ou as simples secreções, que respondem a uma excitação dos nervos receptores. Consistem em variações de ordem química, que se produzem nos prolongamentos localizados na extremidade periférica do neurónio e se transmitem por todo ele. Esta transmissão em cadeia assemelha-se à circulação da corrente eléctrica, a qual se propaga muito mais facilmente por um fio metálico do que por uma vara de madeira. Da mesma forma, no sistema nervoso, as transmissões seguem de preferência pelos neurónios que melhor facilitam essa transmissão, em virtude da constituição química e da habituação neles criada pela repetição dessas transmissões. A este encadeamento de neurónios «se resume todo a fisiologia geral do sistema nervoso e portanto a parte dessa fisiologia que se chama vida psíquica» (3).

O neurónio é a «substância onde se desenrolam os fenómenos do pensamento» (4). Eles são as «peças da máquina pensante» (5), isto é, da libertação das energias que produzem o pensamento, por um processo de transformações químicas, em tudo semelhante ao que leva as células de levedura a produzirem álcool e

(1) Cf. *ibidem*, p. 104.
(2) *Ibidem*, p. 120.
(3) *Ibidem*, p. 126.
(4) *Ibidem*, p. 318.
(5) *Ibidem*, p. 311.

ácido carbónico [1]. A dependência da vida psíquica, e do pensamento em particular, do sistema nervoso torna-se evidente, argumenta Bombarda, se atendermos a que o desenvolvimento intelectual é acompanhado dum desenvolvimento do sistema nervoso. O homem quando nasce apresenta um funcionamento psíquico limitado aos actos reflexos e instintivos. O número dos seus neurónios é reduzido e não possui a complexidade que mais tarde a sua estrutura irá apresentar. Eles são mesmo desprovidos de função, a qual se adquire à medida que nele se inscrevem as impressões que dão origem às sensações, representações e associação de ideias. Da mesma forma, ao recuarmos na escala animal, aumenta a simplicidade dos neurónios e «quanto mais um animal é inferior em manifestações intelectuais, tanto mais simples se apresentam os seus neurónios» [2].

O acto reflexo, que se localiza ao nível da espinal-medula, constitui a unidade de base de todo o sistema nervoso, permitindo compreender o seu funcionamento, de forma mais simplificada, sem o complexo emaranhado dos circuitos cerebrais. O estudo de diversos animais, a quem se provocou a neutralização dos hemisférios cerebrais, revela um comportamento que se compreende perfeitamente no quadro dos circuitos neuronais, sem manifestarem qualquer sinal duma decisão voluntária [3]. São constituídos por mecanismos puramente nervosos, exclusivamente centralizados na espinal-medula, onde se articula o fluxo transmitido pela rede de neurónios sensitivos e motores, conforme as importantes investigações que estavam sendo feitas neste domínio, nomeadamente por Ramon y Cajal, que Bombarda destaca [4].

O caso mais surpreendente é o da deslocação duma rã decapitada que, colocada na palma duma mão estendida, reage aos movimentos de inclinação, que ameaçam fazê-la cair, e desloca-se na direcção oposta a essa inclinação, conseguindo passar assim para a outra face da mão. Este comportamento de fuga bem sucedida a um perigo ameaçador teria levado alguns fisiologistas a admitirem a existência duma vida psíquica, ao nível da medula, e a falarem da existência duma alma medular para coordenar esses actos, que pareciam ditados por uma vontade livre. Mas o que na realidade se passa é uma sequência de movimentos desencadeados por um estímulo e transmitidos pela articulação dos neurónios sensitivos e motores, conforme a «um mecanismo singelo como o dum relógio» [5].

No comportamento corrente dos animais, são abundantes as situações de formas mais ou menos complexas de raciocínio, de testemunhos de memória, de

(1) Cf. *ibidem*, p. 312.
(2) *Ibidem*, p. 321.
(3) Cf. *ibidem*, cap. VIII.
(4) Cf. *ibidem*, p. 130.
(5) *Ibidem*, p. 144.

manifestações duma vontade firme, mas que só ilusoriamente se poderão considerar como uma demonstração do livre arbítrio. As provas de inteligência dos animais domésticos, os comportamentos das abelhas, as estratégias montadas pelos predadores, os esforços determinados em lutar pela sobrevivência aparentam a tipologia dos actos intelectuais do homem e parecem provar a existência do livre arbítrio ([1]). Porém, não constituem respostas a um *querer*, mas são desencadeados por um *motivo*. No homem como no animal, é o encadeamento mecânico e «fatal» dum agregado de neurónios que permite a realização, quer dos simples actos reflexos quer ainda dos actos intelectuais mais elaborados, constituindo ambos respostas a estimulações recebidas ou «motivos».

Os actos reflexos, como os actos automáticos, produto de aprendizagens que se cristalizaram em hábitos, ou os actos instintivos, hereditariamente programados, obedecem a um esquema de reflexos desencadeados por uma *constelação* fixa de neurónios. Esta rigidez pode ceder em função das circunstâncias, como acontece, por exemplo, com a forma automática como executamos uma marcha, que poderá ser modificada a qualquer momento para fazer face a acidentes de percurso que carecem de ser contornados. Concorrem para esta alteração uma nova constelação de neurónios que diferencia a fixidez da constelação habitual ([2]).

Nos actos intelectuais, esta fixidez do encadeamento reflexo não se verifica. Uma mesma impressão, a sensação visual que o encontro casual dum amigo produz, pode dar origem ao desenrolar dos mais variados encadeamentos reflexos, consoante a associação de ideias que a sensação visual desperta se liga a recordações de amizade, de reconhecimento por serviços prestados, de antigos agravos, ou até mesmo por estarmos, na ocasião do encontro, psicologicamente pouco disponíveis. A mesma sensação, consoante as circunstâncias, deu origem a encadeamentos reflexos, mas todos eles mobilizaram diferentes constelações de neurónios, que desfizeram a rigidez dos actos automáticos e instintivos. Por isso se diz que o acto intelectual, ao contrário do reflexo, constitui «um encadeamento reflexo de ocasião, que nos é revelado quando consciente, mas que, no todo ou em parte, pode passar na inteira inconsciência» ([3]). Em ambos os casos, é o encadeamento neuronal que está na base dos fenómenos intelectuais e dos simples actos reflexos, havendo entre eles não uma diferença na natureza determinista do seu processamento mas uma variação no seu grau maior ou menor de complexidade.

A ideia duma potência espiritual, responsável pela articulação dos actos intelectuais, assim como da consciência ou da vontade livre, a intervir na orientação

([1]) Cf. *ibidem*, cap. IX.
([2]) Cf. *ibidem*, pp. 280-281.
([3]) *Ibidem*, p. 284.

das condutas, respondem a uma ilusão que se desvanece em face dos esclarecimentos trazidos pela fisiologia do sistema nervoso e, de modo particular, pelo crescente conhecimento das virtuosidades da acção dos neurónios. Aliás, as ilusões na vida psíquica são frequentes, havendo vários exemplos que mostram como se tomam certas noções por verdadeiras ou autênticas, na base de simples ilusões sensoriais, como acontece com a sensação de dor que um membro amputado provoca, a incapacidade de perceber pequenas oscilações provocadas em pesos muito elevados, a sensação de movimento que se experimenta por causa da partida do comboio que estava estacionado ao nosso lado.

No domínio afectivo, somos também vítimas de ilusões que a relação entre ideias provoca. Julgamos estar a viver um certo sentimento, quando na realidade é do sentimento oposto que estamos possuídos. Assim acontece, com frequência, por respeito às conveniências sociais ou quando a paixão que se diz ter por alguém se não traduz em sentimentos de admiração por quem se ama, mas no «desejo de experimentarmos sensações grandes e calorosas» (1). Deste modo, não é a pessoa do outro que se ama, mas a própria sensação que se pretende viver. A nível puramente intelectual, também as ilusões viciam o pensamento. É exemplo o conceito que cada um faz de si próprio, que leva muitas vezes a sobrevalorizar os seus talentos e as suas iniciativas.

A vida afectiva e intelectual alimenta-se muitas vezes de forma artificial, mas quando, por meio da análise, tomamos consciência do carácter inautêntico das nossas justificações, facilmente as corrigimos e nos convertemos à clarividência das novas explicações. Também a nível psicológico, a concepção ilusória da existência do livre arbítrio cede às explicações que a visão materialista do homem permite descobrir. Serão os avanços que as descobertas científicas propiciam que irão progressivamente corrigindo as nossas deturpações. Para Miguel Bombarda, a ilusão que atribui os actos do homem ao livre arbítrio deriva em grande parte do «modo inconsciente por que actuam muitos motivos de determinação, muitas das constelações do encadeamento reflexo», acrescentando o autor, logo de seguida, outros aspectos, como os que resultam «do modo de ser individual, do carácter, do temperamento, daquilo que constitui para Wundt o factor fisiológico ou pessoal, e ao qual há que juntar todo o fruto da experiência do indivíduo» (2).

Não será invocando a liberdade que se poderá justificar uma deliberação, que só se poderá compreender a partir dos seus motivos. Estes poderão ser conscientes ou inconscientes, bem ou mal ponderados, mas são eles que comandam a acção e que respondem sempre ao que julgamos ser o nosso interesse. Não são

(1) *Ibidem*, p. 180.
(2) *Ibidem*, p. 332.

concebíveis acções puramente espontâneas, mas elas compreendem-se sempre a partir duma causa, dum raciocínio ou duma paixão. A falta de razões deixa-nos na perplexidade, já que nenhum ser vivo actua neste ou naquele sentido «sem que a isso seja solicitado» (1).

1.5. *Mecânica* do pensamento

Desde meados do século XIX, a psicologia tomou o caminho que a emancipou como ciência experimental. A sua ligação à fisiologia e o abandono do método introspectivo estão na origem das primeiras explorações experimentais sobre a origem das ideias e das sensações, que começaram a ser compreendidas como fenómenos orgânicos. Weber e Fechner estudaram as sensações por processos laboratoriais e estabeleceram, para os diferentes órgãos dos sentidos, as leis que permitiam conhecer o seu grau de dependência dos estímulos que as provocavam. O primeiro laboratório de psicologia foi criado por Wundt, em 1879, em Leipzig, na Alemanha, e serviu de modelo a outros que se difundiram depois pelos Estados Unidos e por toda a Europa. O seu contributo foi decisivo não só para o aperfeiçoamento de instrumentos de investigação e o refinamento de metodologia mas também para submeter e encarar a vida psíquica como um sistema mecânico de engrenagens.

Miguel Bombarda segue esta linha de orientação duma psicologia dependente da fisiologia e dos contributos do meio. Para ele, a vida psíquica, que identifica com o pensamento, não se limita ao mundo das representações, das ideias e das sensações, mas diz também respeito às manifestações afectivas e activas do homem. Conforme escreveu, o «pensamento é também a comoção, como é a determinação. A comoção não é senão o conhecimento das últimas modificações orgânicas que uma primeira sensação directamente produziu. A determinação, essa, não significa senão a última ideia da cadeia associativa que vai ser projectada para fora do centro cerebral, que vai ser traduzida pelo que se chama o acto voluntário» (2).

Todos os domínios da vida psíquica se compreendem dentro do mais estrito determinismo causal, com origem na transformação, em cadeia, da estimulação sensorial. O termo desta transformação, ao atingir o encéfalo, as «zonas ideativas do movimento» (3), é a ideia, que activa os músculos a que está ligada, e produz inevitavelmente a acção. Em todos os casos, a vida psíquica compreende-se como

(1) *Ibidem*, p. 340.
(2) *Ibidem*, p. 257.
(3) *Ibidem*, p. 270.

um maquinismo cerebral activado pela sensação. Na argumentação de Bombarda, nomeadamente, na discussão da tese vitalista (1), a mundividência materialista impõe claramente a sua grelha de interpretação aos fenómenos observados, num esforço para os integrar na concepção que o novo paradigma define. Assim, sublinha a analogia que existe entre as alterações materiais que acompanham o cérebro, quando produz o pensamento, e a contracção muscular. O aquecimento que se verifica no músculo quando se contrai e no cérebro quando pensa «encaminha, embora não decida, no sentido materialista» (2). O aquecimento do cérebro, por ocasião do pensamento, leva a admitir que uma transformação de energia teria também ocorrido. É assim que uma sensação se produz a partir da transformação duma impressão actual captada pelos sentidos. A dificuldade surge nos casos em que a sensação se manifesta muito tempo depois, numa altura em que pode já ter desaparecido a modificação química da célula nervosa que registou a impressão. Neste caso, Bombarda faz apelo à noção de energia latente para escorar a explicação do fenómeno nos esteios da objectividade material. Defende então que a sensação não depende apenas da estimulação actual mas da energia de sensações passadas armazenadas nos centros nervosos.

A argumentação prossegue mobilizando em seu favor não propriamente provas directas que decidam a sua demonstração mas paralelismos e aproximações que procuram tornar persuasiva a tese materialista do pensamento, que os fisiologistas defendem. O processo do pensamento mostra-se semelhante à deflagração da pólvora, que a faísca dum rastilho faz explodir, ou à contracção dum músculo, sob o efeito dum choque eléctrico. A faísca provoca a transformação das energias químicas, armazenadas na pólvora, e o choque eléctrico, que em geral apresenta intensidade reduzida, faz desencadear as forças armazenadas no músculo, produzindo a sua contracção, que apresenta uma energia muito superior à do choque eléctrico. Do mesmo modo, o acto psíquico não depende apenas da transformação da sensação actual ou da conservação do seu registo. À semelhança da faísca ou do choque eléctrico, a sensação provoca a associação de ideias, que tem origem não apenas em sensações actuais mas na «transformação das energias acumuladas, armazenadas, nas células neurónicas, sob a forma de cromatina ou outra» (3). É por isso que o excesso de trabalho muscular, ao esgotar as reservas de energia, provoca a fadiga. O mesmo acontece com a actividade cerebral, em que o excesso de trabalho intelectual leva ao esgotamento mental. O músculo e o cérebro só se restabelecem se forem reequipados com novas energias.

(1) Cf. *ibidem*, cap. XIV.
(2) *Ibidem*, p. 218.
(3) *Ibidem*, p. 220.

A produção do pensamento compreende-se nos parâmetros dum mecanismo que funciona em circuitos bem programados, apesar de os seus meandros nem sempre poderem ser seguidos pela consciência. Os seus percursos não são arbitrários, mas um desafio à ciência que os vai progressivamente conhecendo, no quadro dum determinismo mecanicista de base fisiológica. A comparação do pensamento a uma máquina é estabelecida em toda a sua extensão nos seguintes termos: «O pensamento é uma máquina em actividade. A sensação é a faísca que lançou fogo ao carvão da fornalha; as ideias são as múltiplas engrenagens que ligadas invariavelmente entre si vêm a constituir o motor; o acto voluntário é o peso que a máquina levanta, é o efeito útil que ela produz.» ([1])

A analogia do *mecanismo* salvaguarda algumas diferenças, que conferem à vida psíquica um carácter muito especial. A principal diz respeito à autonomia das «engrenagens» da máquina do pensamento. Ou seja, para Bombarda, o pensamento opera por módulos de engrenagens, que não funcionam todos ao mesmo tempo: «é como se houvesse muitas máquinas independentes umas das outras e ao mesmo tempo podendo actuar entre si, e arranjadas de maneira tal que a qualidade da faísca inicial põe em movimento esta ou aquela e que o movimento vigoroso de uma — o encadeamento consciente — faz parar o movimento de todas as outras ou apenas permite que trabalhem silenciosamente» ([2]). Ao contrário dos mecanismos artificiais, construídos pelo homem, em que o movimento duma das peças faz engrenar todo o sistema, a «máquina pensante» não comporta que esteja simultaneamente em jogo mais do que uma cadeia de associações de ideias. A série mais forte neutraliza, ou deixa em movimento reduzido, as menos vigorosas, de forma que não poderão existir em simultâneo dois actos igualmente conscientes.

Todavia, o mecanismo do pensamento partilha com os mecanismos artificiais o mesmo fatalismo determinista. Todos os fenómenos da vida psíquica se relacionam entre si e formam uma cadeia «fatal». Bombarda leva a tal ponto o nexo causal entre as sensações, as ideias e os actos «voluntários» que afirma ser invariável a ligação entre as sensações e as ideias: «a ideia que se associa à sensação é, em igualdade de circunstâncias, invariavelmente a mesma, logo que a sensação seja a mesma, e não está no poder do homem associar à sensação uma ideia qualquer. Do mesmo modo, enfim, um encadeamento de ideias traduz-se fatalmente pelo mesmo acto, desde que as circunstâncias não variem» ([3]). Para tornar convincente que as ideias se associam de forma mecânica, Bombarda apresenta várias situações da

([1]) *Ibidem*, p. 258.
([2]) *Ibidem*.
([3]) *Ibidem*, pp. 258-259.

vida corrente em que o fenómeno parece evidente, como a exposição mecânica dum assunto que se conhece bem, ao mesmo tempo que a pessoa se concentra noutra tarefa, ou a forma súbita como as pessoas deparam, ao acordar, com a solução de problemas que debatiam no dia anterior, antes de adormecerem. Estes fenómenos mostram que um trabalho cerebral decorre com regularidade graças ao funcionamento dos neurónios cerebrais, sem o controlo da consciência nem a suprema direcção da alma ou o querer do livre arbítrio. As ideias associam-se, de modo mecânico, ordenadas segundo o automatismo sequencial dos circuitos dos neurónios cerebrais, que estabelecem a ligação entre as sensações, as ideias, os contextos ambientais, as influências educativas, etc., e os raciocínios, juízos, sentimentos, emoções, decisões e comportamentos, que só na aparência podem ser considerados produto do livre arbítrio.

Mais de cinquenta anos após Miguel Bombarda ter exposto e defendido a sua concepção naturalista da vida psíquica, o Prof. Barahona Fernandes, sem deixar de sublinhar o distanciamento que a nova psicologia tinha tomado com relação a esta linha, reconhece grande actualidade à orientação seguida por Bombarda, afirmando que as «mais fecundas correntes da investigação cerebral correm em águas semelhantes — a actual cibernética, o estudo dos circuitos cerebrais, e grande parte da neuro-fisiologia experimental, partem dum postulado análogo: a base cerebral da actividade mental, o equivalente físico e fisiológico dos processos mentais» ([1]). Ao mesmo tempo, chama a atenção para a investigação realizada pelo Prof. Egas Moniz, considerando-a uma recriação e reactualização do «neuronismo» de Bombarda ([2]), que o conduziu à leucotomia, isto é, ao corte da ligação duma rede de células cerebrais que entroncavam no tálamo, como forma de fazer desaparecer nas pessoas a persistência de certas ideias mórbidas. Mais proximamente, Barata-Moura lembra os trabalhos realizados no campo da neurologia por Jean-Pierre Changeux, que tendem aproximar a mente do funcionamento neuronal ([3]), os quais têm vindo a conhecer novos aprofundamentos, nomeadamente com os trabalhos realizados por António Damásio.

Também a formação das ideias se compreende dentro do mais estrito mecanicismo materialista. Assim, a representação duma impressão, som, luz ou qualquer objecto, depende da modificação química que se opera na extremidade periférica dum nervo dos sentidos. Este recebe uma impressão externa que se propaga ao córtex cerebral através do nervo sensitivo, «como se o nervo fosse um rastilho de pólvora; a faísca, que é o acidente externo, determina uma transforma-

([1]) Barahona Fernandes, «Miguel Bombarda. Personalidade e posição doutrinal», em *Revista Filosófica*, Coimbra, 2 (1952) 4, p. 54.

([2]) Cf. *ibidem*, p. 63.

([3]) José Barata-Moura, «Miguel Bombarda e o materialismo», p. 186.

ção química que segue pelo nervo acima. Não é o excitante que passa. É uma modificação diferente do excitante» ([1]). A sensação ou a representação dum objecto, uma rosa, por exemplo, compreende-se como uma sequência de modificações que se propaga pelo sistema de neurónios e produz a sensação ao nível das células cerebrais. Bombarda explica o conhecimento dos objectos do mundo exterior nos termos duma interligação dos neurónios cerebrais que veiculam informações variadas. O conhecimento compreende-se pois como resultando «da congregação de muitas sensações ou representações elementares provenientes das impressões sobre numerosos órgãos dos sentidos. Conhecemos esta rosa, não só pela sua forma e pela sua cor mas ainda pelo seu perfume, pelo aveludado das suas pétalas. Ora, esta sensação e representação da rosa vem da junção de numerosas sensações e representações esparsas pelo córtex cerebral» ([2]).

A interligação das várias zonas cerebrais onde se localiza cada sensação não contempla a existência duma zona intelectual responsável pela síntese final das múltiplas sensações que cooperam no conhecimento do objecto. Este organiza-se, segundo Miguel Bombarda, nos termos do mais estrito associacionismo mecânico, que compreende a representação global do objecto a partir das ligações que se estabelecem entre as diversas representações parciais. «As diversas regiões sensoriais do córtex cerebral ligam-se pois entre si por um número incalculável de fibras e a ideia dum objecto determinado não se efectua senão pelo funcionamento simultâneo de todos os elementos nervosos que primitivamente receberam as várias sensações derivadas desse objecto. Nesse mar imenso que é o córtex cerebral, onde se configura e se emaranham milhões e milhões de células e de fibras comunicantes, como que se levanta então um entrelaçado de células e fibras que se separam de todas as outras; é como se no firmamento, imaginando unidos entre si todos os astros por um número infinito de fios luminosos, juntássemos num golpe de vista único todas as estrelas de primeira grandeza. Esse levantamento duma teia, que se separa de todas as outras e que sobre todas as outras se pronuncia pela energia do seu funcionamento, é a ideia do objecto, como é a consciência actual do indivíduo.» ([3])

O que da confluência deste entrelaçado de vibrações resulta acaba por ser o fenómeno da percepção ou da imagem específica dum objecto determinado, ou seja, a rosa *a*, *b*, *c* ou *d* e não a ideia geral de «rosa». Miguel Bombarda tem dificuldade em explicar a formação das ideias gerais ou abstractas por meio deste mecanismo de base fisiológica. Por isso, remete a origem das ideias para os centros

([1]) Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, pp. 287-288.
([2]) *Ibidem*, p. 293.
([3]) *Ibidem*, pp. 294-295; cf. *ibidem*, pp. 301-303.

cerebrais da linguagem, em lugar de as atribuir aos centros cerebrais responsáveis pelas sensações, que teriam alguma dificuldade em explicar a formação de noções gerais, que representam os traços comuns duma classe de objectos, com base num circuito de reacções equipado para fazer circular apenas os caracteres particulares dum objecto singular. Porque não possuímos uma representação visual das ideias gerais ou abstractas e só conseguimos a representação de coisas singulares, a psicologia bombardiana da origem das noções não ultrapassa os limites duma «teoria fisiológica do pensamento» (1), isto é, fica-se ao nível das imagens e no mais radical nominalismo que reduz a ideia geral a um simples nome.

1.6. Filosofia e Ciência

A filosofia e a ciência desenvolvem dois discursos divergentes e inconciliáveis, como Miguel Bombarda reconhece em *A Consciência e o Livre Arbítrio*, logo no começo do capítulo em que discute as concepções vitalistas da vida psíquica. A diferença fundamental radica na forma como se sustentam as concepções teóricas. A atitude científica faz apoiar as suas explicações no estudo dos fenómenos, a fim de definir as relações constantes que os ligam entre si. Pelo contrário, a atitude filosófica parte duma concepção teórica e apresenta-a de forma suficientemente ampla para que possa estar em consonância com as observações e acontecimentos a que se aplica. Assim, na compreensão dos fenómenos psíquicos, esta discrepância agudiza-se entre aqueles que procuram no sistema nervoso a chave que permite decifrar o seu funcionamento, como os fisiologistas, e os que vêem numa entidade exterior e superior ao organismo, a alma espiritual, a potência ordenadora dos actos humanos, como os filósofos. Desta forma, «fisiologistas e filósofos nunca se poderão entender entre si mais facilmente que um chinês com um russo ou com um turco. A linguagem é tão diferente, as concepções são tão dificilmente inteligíveis dum para o outro campo, que nunca poderá haver mútua compreensão» (2).

A superioridade intelectual de que o homem se sente possuído e a elevação dos sentimentos que animam a sua vida fazem-no sentir acima das coisas e animais que o rodeiam e a procurar justificar os fundamentos desta sua convicção numa esfera que a razão humana se mostra impotente para dominar, mas que os seus afectos parecem incapazes de recusar. Assim nasce um irresistível e interminável debate com o mistério do *Incognoscível*, que faz desprender as amarras que a argumentação racional impõe e a deixa suspensa do brilho sedutor que a imaginação

(1) *Ibidem*, p. 278.
(2) *Ibidem*, p. 216.

descobre. As questões relativas ao destino e natureza do homem assumem então particular relevo, pois a superioridade que julga possuir, com relação aos restantes seres da natureza, parece impedir que a sua vida padeça dos limites que atingem os demais e partilhe com eles uma origem material comum.

Ganha corpo a ideia de que a natureza humana é comandada por uma entidade superior, a alma espiritual, livre e imortal, cuja origem sobrenatural constitui também o destino final do homem. A argumentação subtrai-se ao controlo dos factos e à evidência da demonstração, deixa-se embalar por especulações metafísicas arbitrárias ou por teorias científicas vacilantes. É assim que muitos cientistas, no tempo em que o positivismo parecia disciplinar a investigação científica com um critério definitivo, falam ainda da presença duma força que dirige os fenómenos materiais, à semelhança da força espiritual que comanda a natureza humana. É o caso de Claude Bernard que admite submeter as condicionantes fisiológicas que pareciam determinar os actos psíquicos à interferência da força vital do livre arbítrio, o que não deixa de ser denunciado como reflexo da sua concepção vitalista ([1]). Outros ainda, no domínio das ciências da natureza, admitem existir uma «força para os fenómenos eléctricos, uma outra para o magnetismo, uma terceira para a gravidade, e até, santo Deus, uma força para os fenómenos dos mais insignificantes e dos menos espalhados, a força catalítica ou a força da capilaridade» ([2]).

Elabora-se, desta forma, toda uma discursividade que perde de vista os factos e que se deixa iludir por uma inteligibilidade que as palavras não exprimem, já que elas apenas enunciam os fenómenos que se pretendem explicar. As noções de vida e alma, assim como as de electricidade, calor, luz e outras do mesmo género, resumem apenas numa concepção única os fenómenos que apresentam ter uma mesma natureza, mas que não são senão os factos que se pretendem interpretar ([3]). Para além desta distorção linguística, que falseia o conhecimento da natureza e que lembra os *idola fori* de Francis Bacon, Bombarda refere ainda um outro obstáculo ao progresso do conhecimento científico, que nos faz também reportar aos *idola specum* do pensador do Renascimento inglês. Trata-se da inércia provocada pelos hábitos culturais e reforçada pela educação, que lança o descrédito nas teorias e ideias novas, perturbadoras da segurança e tranquilidade das formas tradicionais de interpretar o mundo, conforme preconizam as crenças religiosas e filosóficas.

([1]) Cf. *ibidem*, p. 19.
([2]) *Ibidem*, p. 5.
([3]) Cf. *ibidem*, p. 25.

A ciência tem pela frente um vasto campo para explorar, isto é, para «escavar e aprofundar cada vez mais» [1], e o seu progresso não pode conhecer entraves de qualquer espécie. Este é sem limites, e ninguém poderá impor barreiras que possam definir as metas da sua imprevisível evolução. A atitude do homem de ciência é a de se deixar dominar apenas pelas demonstrações racionais, movido pelo interesse da procura da verdade, independentemente dos reflexos sociais e morais que o seu conhecimento possa provocar. Opõe-se de forma inconciliável à atitude dos que «vivem consolados no domínio da crença» [2]. Estes deixam-se conduzir, continua o autor, não pela razão mas por pressentimentos e intuições, formando nesta base, totalmente infecunda, «filosofias e religiões eminentemente consoladoras». É convicção de Bombarda de que fora do domínio da ciência se não encontram «elementos de demonstração» que possam justificar um conhecimento verdadeiro, no entanto, a ameaça dum certo relativismo gnoseológico não poderá ser iludida, pois é certo que muitas hipóteses e teorias científicas, embora solidamente escoradas, poderão vir a ser ulteriormente completadas ou até substituídas.

Ao contrário das matemáticas que, por apoiarem as suas demonstrações em axiomas previamente estabelecidos, se mostram habilitadas para alcançar o conhecimento da verdade em termos absolutos, as ciências da natureza procedem por etapas sucessivas de análises e demonstrações. Têm em vista reduzir a diversidade e a complexidade dos fenómenos que estudam aos seus elementos de composição mais simples, tendo logrado unificá-los na noção de «movimento», como sendo o princípio mais geral de organização de toda a realidade. Todos os fenómenos que observamos, quer ao nível físico da queda dos corpos, das atracções eléctricas ou magnéticas, das radiações luminosas quer mesmo ao nível dos fenómenos que caracterizam o mundo vivo e psíquico, todos eles são «a expressão ou a resultante dos movimentos da matéria. Movimentos complexos, infinitamente variáveis, mas seguindo leis determinadas e inflexíveis» [3]. Desta forma, e seguindo os preceitos positivistas, carece de sentido que a investigação científica se ocupe das questões relativas às causas primeiras das coisas, mas se circunscreva antes a determinar as condições que definem a regularidade dos fenómenos, ou seja, as leis que enunciam a sua produção. Não deve constituir um problema para o conhecimento científico que os fenómenos psíquicos, por exemplo, sejam com-

(1) *Ibidem*, p. 7.

(2) *Ibidem*, p. 8.

(3) *Ibidem*, p. 10. A visão mecanicista da natureza, que reduz a psicologia de Bombarda à fisiologia do sistema nervoso, levou Ilídio Falcão a reconhecer que, entre outros autores, «é notável a relação do seu pensar com o de Hobbes, pelo relevo que dá ao movimento» (Ilídio Falcão, art. cit., p. 172). A mesma ideia aparece também em Barahona Fernandes, que apresenta um vasto leque de autores que o teriam influenciado.

preendidos como o resultado da vibração da matéria e não careçam da intervenção duma alma espiritual. Esta é uma questão metafísica que está para além das fronteiras do conhecimento científico, que reduz o Universo à expressão mais simples do movimento dos átomos. Tudo o mais nos remete para o domínio do *Incognoscível*, conclui Bombarda.

As opções epistemológicas de Miguel Bombarda, bem patentes na utilização de certas noções, emergem no ambiente dos *Primeiros Princípios* de Herbert Spencer, para quem o conhecimento científico se limita às fronteiras do «cognoscível» e tem por finalidade enunciar a regularidade das transformações a que os fenómenos estão sujeitos. A ciência representa um aperfeiçoamento do conhecimento vulgar, por permitir a sua unificação por generalizações sucessivas em princípios mais gerais de inteligibilidade. Nas palavras do próprio filósofo inglês, o conhecimento científico que cada disciplina realiza «ocupa-se da coexistência e da sequência dos fenómenos, primeiramente, agrupando-os em generalizações de uma ordem simples e elementar, e fazendo-os subir gradualmente a generalizações mais elevadas e amplas» ([1]). Compete à filosofia enunciar os princípios mais gerais que estão permanentemente presentes em todas as relações que a nossa consciência estabelece no estudo dos fenómenos físicos, biológicos e sociais, isto é, enunciar a lei geral de todos os movimentos a que a força submete a matéria. Todavia, para Spencer, a elevada generalidade das noções últimas de unificação que a filosofia estabelece acabam por permitir apenas um conhecimento da realidade por aproximações sucessivas, remetendo-nos assim para o domínio do *Incognoscível*.

No prefácio da 1.ª edição de *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Miguel Bombarda fala na unificação dos fenómenos naturais, como tarefa inerente ao programa de qualquer disciplina científica, afirmando nomeadamente que «os factos que a todo o momento nos surpreendem pela sua invariabilidade, desde as manifestações da vida dos protozoários até às manifestações da vida das sociedades, permitem e invariavelmente conduzem a essa redução, a essa simplificação». No entanto, menos sensível às implicações metafísicas do conhecimento científico do que Spencer, sublinha antes o descrédito em que caem não apenas as concepções populares mas também as que são desenvolvidas pela filosofia e pelas religiões, face aos resultados que a investigação científica vai proporcionando.

Todos os fenómenos, incluindo os de natureza psíquica e social, têm por base o mesmo alicerce inabalável do movimento da matéria, segundo leis invariáveis que compete a cada disciplina enunciar: «existe de toda a evidência uma ordenação, uma harmonia, um fatalismo fenomenal, que a ciência procura indagar nas suas leis, isto é, na eliminação do acidental, na tradução dos mesmos factos em

([1]) Herbert Spencer, *First Principles*, London, Burt's Home Library, p. 111.

fenómenos mais ou menos gerais, abrangendo mais ou menos extensos agrupamentos de fenómenos. A invariabilidade de relacionamento fenomenal, que permite o estabelecimento dessas leis, é o que constitui o *determinismo*, que não significa outra coisa senão que em presença de determinadas condições os fenómenos se desenrolarão por um modo matematicamente certo» (1).

Sem a convicção, decorrente do princípio do determinismo, de que o curso dos fenómenos naturais é uniforme ou de que a sua ordem é imutável, seria impensável o progresso das ciências. Com efeito, é a previsibilidade de que dadas as mesmas condições os fenómenos se deverão apresentar no futuro consoante se mostraram no passado, que confere às leis a capacidade de antecipar a sua produção. Para Miguel Bombarda, o atraso que atinge certas disciplinas, como as ciências da vida, assim como a forma de estudar os fenómenos psíquicos e sociais, deriva da resistência de se organizarem segundo o critério de análise positivista do determinismo, que se mostrou decisivo nos progressos da física e da astronomia.

O primeiro grande momento da aplicação do modelo de investigação da física à biologia foi o *De Motu* de Guilherme Harvey, no princípio do século XVII, que demonstrou o mecanismo da circulação do sangue a partir do coração, com base em persistentes observações e experiências. A partir de então, os fenómenos da vida deixaram de ser compreendidos como efeitos duma força vital e começaram a ser considerados segundo o modelo que nas ciências da natureza assegura a abordagem do respectivo domínio em termos precisos e exactos. Apesar da extrema complexidade e variedade, os fenómenos da vida obedecem a um esquema de produção idêntico ao que conduz a investigação do mundo físico, que é estudado pelas ciências físico-químicas. É possível prever com exactidão o evoluir duma reacção química, como a contracção dum músculo ou a secreção glandular, sob o efeito de determinadas excitações, tal como se poderá delinear o circuito nervoso duma sensação ou dum sentimento. O monismo metodológico de abordagem científica de todos os fenómenos, quer sejam naturais ou vitais quer sejam psicológicos ou sociais, assenta no monismo ontológico do movimento da matéria, que obedece ao mesmo ritmo de evolução e é comum a todos os fenómenos que podem ser objecto de análise científica.

Os temas e problemas, como a liberdade, o determinismo, as relações entre a mente e o sistema nervoso, que Bombarda debate na sua obra, têm a particularidade de serem sistematicamente acolhidos, no quadro dum monismo ontológico, de cariz materialista, e de serem desenvolvidos ao ritmo das exigências duma metodologia positivista, que só aceita trilhar os caminhos da demonstração e da experimentação. Os fenómenos de ordem física, orgânica e espiritual têm no mo-

(1) Miguel Bombarda, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, p. 14.

vimento dos elementos celulares que os constituem a matriz material comum que lhes confere homogeneidade, pelo que podem por isso ser submetidos a um mesmo padrão de racionalidade, ou seja, obedecem a um mesmo tipo de leis. Certamente que o pensamento de Bombarda não parece preocupado em se mostrar alinhado pelos cânones configuradores do materialismo e do positivismo, sendo escassas ou pouco relevantes as referências bibliográficas aos principais autores destas correntes, nem se conhece que tenha pertencido, em Portugal, ao círculo positivista, que Teófilo Braga tutelava (1). Haeckel, a quem dedica *A Consciência e o Livre Arbítrio*, poderá ser uma presença com maior visibilidade, mas são os trabalhos provenientes da neurofisiologia e da psiquiatria que são mais frequentemente mobilizados para servir os seus propósitos.

Bombarda não foi um investigador científico, no sentido estrito da palavra, talvez por causa do seu temperamento, mas também por falta de condições e de oportunidade. Interessou-se, acima de tudo, em acompanhar o desenvolvimento do conhecimento da ciência, na sua área, para junto dos seus alunos e da classe médica, mas também na intervenção cívica dos comícios e da imprensa, na argumentação das conferências, dos relatórios, das propostas reformadoras e de campanhas de vária ordem, formar a opinião pública e dos responsáveis governamentais para a necessidade de mudar a mentalidade do país, esclarecendo-a pelas luzes da ciência e libertando-a da influência clerical, que tinha no ensino dos jesuítas o seu principal centro difusor. Neste sentido, cumpre um programa positivista, dentro duma concepção materialista do mundo, do homem e da sociedade, de que são sinais o corte com as explicações metafísicas e espiritualistas, a adopção dum modelo de racionalidade científica centrado no conhecimento da regularidade dos fenómenos, o monismo metodológico, em que todos os fenómenos obedecem ao determinismo das mesmas leis, e a apresentação duma nova psicologia preocupada com o debate do problema, que se mantém ainda actual, das relações entre o corpo e a mente.

2. Bettencourt Raposo: negação do espírito e origem sensorial da consciência

Para Bettencourt Raposo, a vida psíquica ou a consciência não constitui algo de espiritual, isto é, não pressupõe a existência duma entidade autónoma, sede das ideias, da memória, da imaginação, mas limita-se a ser o simples reflexo das im-

(1) Cf. José Barata-Moura, «Miguel Bombarda e o materialismo», pp. 176-177, e Barahona Fernandes, «Miguel Bombarda. Personalidade e posição doutrinal», p. 58.

pressões provocadas pelo movimento dos fluxos nervosos (1). Pedro António Bettencourt Raposo era natural de Lisboa, onde nasceu, em 1853, e onde também veio a falecer, em 1937. Completou o curso da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, em 1876, tendo sido, posteriormente, seu professor. Colaborou em diversos jornais, principalmente de medicina, e escreveu, entre outras obras, *Estudos Filosóficos e Fisiológicos sobre a Vida*, em 1877, dissertação para o concurso de lente substituto da secção médica da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa.

Na sua perspectiva, a única razão que teríamos para afirmar a existência do espírito, como uma entidade espiritual autónoma, estaria no sentimento que temos da existência dos actos da consciência. Todavia, dizer que o espírito existe porque se sente a si próprio ou tem consciência de si seria compreendê-lo como um fenómeno da categoria das impressões, ou seja, identificá-lo ao sentimento interior dos movimentos nervosos, que transmitem as impressões exteriores, ou ao sentimento interior que o espírito experimenta de si mesmo. Em qualquer dos casos, tudo depende da existência duma corrente de impressões nervosas, sendo mesmo necessário que elas revistam uma certa intensidade para que possa haver consciência delas. Torna-se assim clara a dependência dos fenómenos da consciência da transmissão efectuada pelo sistema nervoso. Além do mais, a incapacidade que este manifesta de transmitir com nitidez várias acções exteriores em simultâneo reforça a visão reducionista do autor, ou seja, a convicção de que a consciência está totalmente dependente do movimento nervoso que transmite as impressões (2).

Ao mesmo tempo, afirmar a existência do espírito, como algo de autónomo e imaterial, com base na experiência interior que fazemos dos fenómenos da consciência, conduziria a negar a sua presença nos animais, já que destes só conhecemos as reacções exteriores, que não nos dão informações sobre a eventualidade dos seus sentimentos interiores. No entanto, a ocorrência destes sentimentos parece irrecusável, nomeadamente nas situações que obrigam ao reajustamento das reacções animais face às flutuações do meio, o que pressupõe o desencadear dum mecanismo interno de coordenação. Desta forma, face à homologia que o mecanismo de reacções apresenta, admitir a consciência no homem e negar a sua existência nos animais seria negar o testemunho dos próprios actos dos animais, pelo menos daqueles que apresentam uma certa organização. Mas tal suposição não carece duma estrutura imaterial autónoma que centralizasse a coordenação dos comportamentos, humanos e animais. Esta é suficientemente assegurada pelo mecanismo que garante a circulação do fluxo nervoso, o que torna a hipótese do espírito

---

(1) Cf. Bettencourt Raposo, «O espírito: primeiros traços», em *O Positivismo*, 1 (1878-1879), p. 430.

(2) Cf. *ibidem*, 2, (1879-1880), pp. 53-55.

perfeitamente desnecessária: só às impressões inerentes aos movimentos provocados pela multiplicidade de conexões das células nervosas se poderá dar o nome de espírito, tudo o mais é simples preconceito metafísico ou simples crença, sem fundamento científico ([1]).

Segundo o autor, tudo se centraliza no sistema nervoso, cuja formação se compreende como uma adaptação ou especialização do organismo, operada sob a influência da acção do meio. Nos seres simples unicelulares, a reacção aos estímulos do meio é simples e directa, pois o organismo é todo ele envolvido na recepção das impressões exteriores e na reacção que desencadeia. Mas, à medida que os seres vivos ganham maior complexidade, o circuito dos estímulos e das reacções torna-se mais longo e demorado. Para se propagar a todo o organismo, as impressões têm de ser mais enérgicas e permanecer mais tempo no seu interior, o que torna a reacção do todo mais difícil. No entanto, será a acção continuada desta interacção que acaba por criar vias de circulação privilegiada da recepção e propagação dos estímulos. Por outras palavras, será a preferência da propagação das impressões por determinadas células que conduz à sua progressiva especialização, o que leva à formação do sistema nervoso. Competirá à hereditariedade, conforme a concepção lamarckista, assegurar a transmissão aos descendentes desta diferenciação celular, entretanto adquirida, que se mostra mais adaptada a fazer circular as impressões do meio, que entretanto reforçam as diferenciações herdadas. O sistema nervoso constitui-se, assim, sob o efeito directo da acção do meio e funciona dentro do mais estrito determinismo, sendo as suas reacções automáticas, face às impressões que recebe do exterior e que estiveram na origem da sua formação. O fenómeno da consciência consiste neste automatismo, isto é, limita-se ao momento em que o sistema nervoso reage sob o efeito das impressões exteriores, sendo inconscientes os momentos a seguir a esta reacção ([2]).

Também os fenómenos psíquicos se compreendem exclusivamente nesta base biológica. Assim, a memória é o *resto* duma impressão que se conservou na célula, pelo que, quanto mais forte for a impressão ou «os movimentos materiais da célula» maior a possibilidade de revivê-la. É errado pensar-se que é a vontade que permite evocar um objecto através, por exemplo, do nome do objecto. Com efeito, argumenta Bettencourt Raposo, sem nos lembrarmos do objecto não o poderemos querer, pelo que será a memória e não a vontade que determina o seu querer. Serão as impressões que fazem reviver outras impressões, daí que seja a impressão causada pelo nome que se ouve que faz evocar a impressão correspondente ao objecto nomeado.

([1]) Cf. *ibidem*, 1, (1878-1879), pp. 431-432.
([2]) Cf. *ibidem*, p. 436.

As confusões da memória explicam-se pela acumulação de várias impressões na mesma célula. Tendem a perder-se as impressões mais antigas, menos intensas e menos repetidas. É por esta razão que se esquecem os estudos que se não repetem e os acontecimentos que não são lembrados. Contudo, as impressões continuam arquivadas nas células e por isso, quando se retomam matérias já estudadas, todos experimentam mais facilidade em reaprendê-las. O papel atribuído às células nervosas no armazenamento das impressões é de tal ordem significativo que Bettencourt Raposo chega ao ponto de afirmar que a acumulação de impressões na memória terá como consequência, não no indivíduo que as arquiva mas nas gerações seguintes, o acréscimo das células nervosas e o maior volume do cérebro (1).

A consciência compreende-se como um processo biológico de transporte de estímulos exteriores executado pelo sistema nervoso, sendo, por isso, como começámos por sublinhar, mais ou menos nítida, consoante a intensidade dos movimentos que afectam directamente as células nervosas e, por meio delas, as restantes a que o fluxo se transmite (2). Esta dependência orgânica, no entanto, não fica comprometida pela circunstância de, com frequência, termos consciência de impressões causadas por estímulos menos intensos. O autor não elude o problema, mas para ele tal ocorrência deve-se ao facto de o sistema nervoso actuar sob a influência dum organismo complexo, «sujeito a muitíssimas contingências» (3), nomeadamente, as que dependem da nutrição e interferem nas funções digestiva, circulatória, respiratória, etc., as quais provocam diversas combinações que alteram a intensidade normal dessas impressões. Tudo se explica com base na intensidade do fluxo energético das acções que atinge as células nervosas a partir de diversas proveniências e que faz variar o gradiente das impressões. Os diferentes tipos de impressões levaram à especialização das células nervosas, que se agrupam para constituir os centros acústicos, ópticos, olfactivos, etc. Esta especialização torna mais nítidas as impressões que têm origem em sentidos diferenciados. As que provêm dum mesmo órgão sensorial coexistem na mesma zona cerebral, pelo que os movimentos que as constituem «embaraçam-se mais uns aos outros», provocando um estado cerebral que é o de incerteza e de dúvida (4).

Para mostrar a dependência das impressões dos objectos externos, Bettencourt Raposo evoca as estratégias que correntemente se utilizam para ajuizar do tamanho dos objectos, com comprimentos aproximados, ou mesmo para distinguir as diferenças de tonalidade duma mesma cor. Porque em separado essas diferenças se não distinguem facilmente, confrontamos os objectos, aproximando-os dois a

(1) Cf. *ibidem*, pp. 439-442.
(2) Cf. *ibidem*, 2, (1879-1880), p. 54.
(3) *Ibidem*, p. 55.
(4) Cf. *ibidem*, p. 202.

dois «na convergência dos eixos visuais, para que possa haver de ambos ao mesmo tempo impressão actual» ([1]). Dentro desta orientação, não há qualquer lugar para a imaginação criadora, já que nada ocorre de forma espontânea, mas como consequência necessária de estímulos antecedentes. O mais estrito associacionismo atomista tanto serve para explicar a ideia de homem, pela associação, ao nível cerebral, das impressões provenientes dos seus elementos constituintes (cabeça, tronco e membros), como a ideia factícia de centauro, por exemplo, pela associação dos mesmo elementos, a que se acrescenta as impressões do corpo de cavalo ([2]).

Da mesma forma, a vontade não passa de um movimento em que, ao contrário dos actos reflexos, todas as impressões são conscientes ([3]). A impressão que se encontra na origem dum movimento, como, por exemplo, erguer o braço, entoar uma melodia ou segurar-se num tropeção, não constitui um fenómeno consciente que irradie duma faculdade autónoma e se difunda pelo organismo até chegar às células motrizes, mas tudo se explica pela dependência das impressões que o determinam. Não é a ideia de pegar na caneta para escrever que desencadeia um processo de escrita, mas antes, pelo contrário, a revivescência das impressões ligadas à execução mental do movimento que regula cada instante da acção anteriormente realizada. Tudo se passa como quando dirigimos a caneta para algum ponto que marcámos previamente num papel, em que os movimentos que efectuamos são comandados pela impressão que esse ponto provoca nas nossas células motrizes. Admitir uma reacção orgânica comandada pela intervenção da vontade, à margem de qualquer determinação sensível, afigura-se perfeitamente destituído de sentido, já que os fenómenos orgânicos se não concebem desligados das suas dependências sensíveis. O esquema de causalidade não admite a possibilidade de acções à distância, assunto que tanto perturbou a física pré-galilaica, e esforça-se por encontrar, para cada acto, o fenómeno causal que directamente o determina.

Porque toda a vida psíquica provém de impressões, mesmo o simples desejo que os frutos maduros duma árvore podem despertar em alguém que passe junto deles não será satisfeito ou inibido pela acção da vontade mas por uma inevitável «luta de impressões com impressões — forças com forças» ([4]). Igualmente, os actos considerados espontâneos e que assim parecem provar a intervenção da vontade, podem ser explicados por meio de «impressões inconscientes, estados gerais do organismo ou do sistema nervoso, estados particulares de certas células

([1]) *Ibidem*, 3, (1880-1881), p. 47.
([2]) Cf. *ibidem*, p. 53.
([3]) Cf. *ibidem*, p. 61.
([4]) *Ibidem*, p. 65.

nervosas» [1]. E os fenómenos de indecisão que tornam difíceis as escolhas resultam da confluência de impressões, cujos resultados se excluem, entre si, em que a hesitação só é superada quando uma das impressões se tornar dominante.

A visão materialista do autor já tinha sido claramente assumida na dissertação de concurso à Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, em que procurava mostrar não ser necessário recorrer à intervenção de outras causas, para além da matéria e o seu movimento, para explicar todos os fenómenos do universo, «quaisquer que eles sejam e onde quer que se encontrem» [2]. Os corpos são constituídos por partículas materiais em permanente movimento, que se reúnem na base de reacções de natureza físico-química. É também a matéria e o seu movimento que constituem a causa fundamental da vida, que difere da natureza pelo número de vibrações dos átomos e das moléculas que a constituem. Este número diminuiu à medida que a incandescência originária da Terra foi decrescendo e se operou a condensação dos gases e a liquefacção dos vapores. À medida que as vibrações forem sendo incapazes de conservar a Terra em fogo, a matéria revestiu outra organização que originou a vida. A vida difere dos outros fenómenos pela forma como os átomos e moléculas se encontram agrupados e dispostos nos compostos, pelo que não apresentam diferença essencial dos demais movimentos materiais. A diferença entre a vida e a não vida está apenas na «*disposição da matéria* nos corpos que a têm» [3], ou seja, é a maneira como as moléculas se reúnem que dá origem às propriedades particulares que caracterizam a vida, como a nutrição, o crescimento e a reprodução [4].

3. Augusto Rocha e a base orgânica da vida psíquica

Augusto Rocha apresenta a nova concepção de psicologia totalmente desligada da especulação metafísica e do subjectivismo do método introspectivo. A versão positivista dos estudos psicológicos desenvolve-se nos limites da fisiologia, defendendo mesmo a ideia de que os fenómenos mentais, «a mais levantada expressão da animalidade» [5], se compreendem nos termos duma estrita dependência dos centros nervosos. Augusto Rocha foi lente catedrático da Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, cidade onde nasceu, em 1849, e onde tam-

---

(1) *Ibidem*, p. 67.

(2) Bettencourt Raposo, *Estudos Filosóficos e Fisiológicos sobre a Vida e algumas das suas Manifestações*, Lisboa, Tipografia Editora de Matos Moreira & C.ª, 1877, p. 5.

(3) *Ibidem*, p. 38.

(4) Cf. *ibidem*, p. 41.

(5) Augusto Rocha, «Filosofismo e positivismo», em *O Positivismo*, I (1878-1879), p. 405.

bém veio a falecer, em 1901. Matriculou-se no curso de Matemática e de Filosofia Natural, em 1867, e doutorou-se em 1876, tendo ingressado, como professor, na Faculdade de Medicina, em 1882. Aí fundou o Gabinete de Microbiologia e criou, nos hospitais da Universidade, o Gabinete de Análises Químicas, para além de ter iniciado o ensino das teorias microbiológicas modernas, no Gabinete de Histologia. Fundou, com José Falcão, em 1878, o Jornal *A Justiça*, colaborou no *Jornal de Estudos Médicos*, tendo também militado, a nível político, nas fileiras do Partido Republicano.

Para Augusto Rocha, «a psicologia é, sem dúvida alguma, um capítulo da biologia» (1). Toda a actividade psíquica se resume a uma complexa «agremiação de células», que se subordinam e comunicam entre si, para transformarem, ao nível do córtex cerebral, as estimulações periféricas do organismo em fenómenos da nossa vida psíquica. Tudo se passa segundo o mais rigoroso determinismo, e o coeficiente de arbitrariedade que perturba a rigidez desta sequência é compreendido como sendo provocado «pelas influências do meio em que se entretém a actividade de uma célula ou de um grupo de células nervosas» (2). Relativamente à vida psíquica superior, embora alguns autores se mostrem mais favoráveis a defender a função holística do cérebro, a maioria mostra-se favorável à teoria das localizações cerebrais, apesar de se não poder ainda delimitar, de forma inquestionável, as zonas específicas do córtex cerebral responsáveis por cada função psíquica. Em qualquer dos casos, a vida psíquica compreende-se unicamente na dependência duma investigação de teor biológico, centrada no funcionamento do sistema nervoso. Tudo se resume à rigidez determinista dum fluxo nervoso que circula da periferia para o centro cortical e que se transmite, depois, deste para a periferia.

O autor recusa, como supérfluo, qualquer princípio de ordem espiritual que coordene superiormente o funcionamento dos centros nervosos. Fazendo profissão de fé no mais assumido biologismo, afirma uma perfeita homogeneidade entre as leis que presidem ao funcionamento da matéria viva e as que regulam as funções dos «centros psíquicos cerebrais», que dão origem às faculdades da vida mental ou «centros próprios de elaboração superior» (3). Estudos feitos nesta área mostravam, a todos os níveis da escala animal, desde os grupos mais elementares até aos vertebrados mais completos e perfeitos, a existência de elementos nervosos fundamentais, que os subordinam à compreensão das mesmas leis de funcionamento. Em qualquer dos casos, toda a actividade complexa e diferenciada do sistema de vida

(1) *Ibidem*, 2, (1879-1880), p. 21.
(2) *Ibidem*, 1 (1878-1879), p. 406.
(3) *Ibidem*, p. 407.

do animal encontra-se centralizada nas células nervosas, que se reúnem em conjuntos e formam os gânglios. Estes ganham uma disposição própria, consoante o modo de vida e as necessidades do animal, constituindo os diferentes órgãos responsáveis pelas funções psíquicas.

Os trabalhos que vinham sendo realizados nas áreas da anatomia e da histologia comparadas mostravam uma estreita correlação, em todas as séries animais, entre os órgãos e o respectivo sistema de gânglios nervosos que regula o seu funcionamento. Estes apresentavam-se, aliás, «tanto mais numerosos e intrincados, quanto mais complexo é o seu destino zoológico e elevada a sua colocação serial» (1). O sistema nervoso segue a lei geral da evolução de todos os organismos e sofre uma diferenciação progressiva e ascendente, a partir das «manifestações indecisas» dos protozoários até aos actos voluntários, que são comandados pelas células corticais do encéfalo humano. Esta linha evolutiva, que se traduz, nos diferentes níveis da série animal, em formas especiais de organização do sistema nervoso, manifesta-se também ao nível do desenvolvimento de cada ser humano, que recapitula, desde o embrião, todas as organizações animais menos complexas e perfeitas. Desta forma, torna-se assim possível descobrir, «na evolução de qualquer animal, a vida abreviada de todos os seus antecessores» (2).

O estudo comparado de todos os seres que formam a série animal, não apenas do seu sistema nervoso mas também da sua anatomia, fisiologia e embriologia, «resulta, para a psicologia, uma conclusão fundamental que estabelece a comunidade de origem, a harmonia de desenvolvimento, a necessidade de correlação, a fatalidade de correspondência entre o sistema nervoso dos animais subalternos e o do homem, e que coloca portanto o cérebro humano na dependência de toda a evolução anterior e na supremacia de um aperfeiçoamento laboriosamente adquirido e desenvolvido em virtude de leis orgânicas comuns a toda a série zoológica» (3).

A compreensão da actividade desenvolvida pelas faculdades superiores do homem, de que se ocupa a psicologia, liga-se ao conhecimento do modo de funcionar do sistema nervoso do organismo humano e, ao mesmo tempo, apoia-se no estudo da evolução do sistema nervoso dos organismos vivos que, embora dotados de sistemas mais elementares, apresentam uma estrutura homóloga à do sistema nervoso do homem. Por esta via de derivação orgânica, as faculdades superiores do homem situam-se numa linha de continuidade com o sistema nervoso da série animal, o que permite, por um lado, justificar em bases positivas

(1) *Ibidem*, 2, (1879-1880), p. 19.
(2) *Ibidem*, p. 20.
(3) *Ibidem*, p. 21.

«a igualdade social dos homens entre si, rejeitando a superioridade duma classe sobre a outra», e, por outro lado, continua Augusto Rocha, erradicar a persistência de qualquer vestígio da alma, «que não se ache sob o domínio de uma interpretação positiva» (1).

4. Silva Graça e a vida psíquica como função do cérebro

Silva Graça, na revista *Era Nova*, expõe, numa série de três artigos, o modo de funcionamento do sistema nervoso. Com base nos trabalhos de Luys, Schiff, Lombard, Claude Bernard e outros, apresenta a actividade cerebral, ligando-a à receptividade das impressões exteriores, ao desenvolvimento do calor nas zonas cerebrais sob o efeito das impressões sensoriais e à influência da circulação do sangue, que se mostra mais débil quando o cérebro está em repouso, como no sono, e mais intensa durante o sonho. Os estímulos exteriores e a corrente sanguínea são os elementos que dão origem a toda a actividade cerebral, sendo eles que permitem afastar a ideia de «espontaneidade que parece possuírem os elementos nervosos para vibrar por si» (2).

Para José Joaquim da Silva Graça (1858-1931), que se distinguiu no campo do jornalismo, tendo sido director do jornal *O Século*, toda a função psíquica do homem está intimamente associada à actividade cerebral, e os estudos realizados no domínio da antropologia têm mostrado existir uma estreita correlação entre o progresso intelectual do homem e o aumento das circunvoluções encefálicas. Esta mesma relação está também presente nos animais, cuja complexidade psíquica é acompanhada duma correspondente complexidade cerebral. Esta correlação manifesta-se ainda quando vemos os fenómenos psíquicos serem perturbados por efeitos da lesão provocada num centro nervoso ou quando, por meio dum agente químico, se restabelece as funções psicológicas afectadas. A actividade psíquica está assim dependente das propriedades físicas e químicas das células encefálicas, pelo que continuar a afirmar a alma como a sede desses actos seria admitir que ela poderia ser afectada, danificada, destruída ou até curada pelas alterações físicas e químicas que actuam na matéria do cérebro.

Se o cérebro não tivesse a função psíquica, que função poderia exercer? O autor não vê razões para que se não conceda à matéria cerebral a faculdade de pensar, pois assim como a matéria pode produzir a luz, o som, o calor, o cheiro, o sabor, etc., assim também, quando ela revestir uma composição molecular especí-

(1) *Ibidem*, 2, (1879-1880), p. 243.
(2) Silva Graça, «As sobre-excitações da actividade cerebral», em *Era Nova*, 1881, p. 39.

fica, poderá produzir o pensamento. «Se o cérebro não tivesse a função psíquica, não podia ter outra, e do mesmo modo se extinguiria. E a prova de que ele a tem é tão simples que ela se vê no desenvolvimento progressivo da sua substância através das idades à medida que a humanidade se vai aperfeiçoando e até à custa da vida propriamente orgânica.» [1] Com efeito, argumenta o autor, «se não sabemos a razão por que a matéria pensa, é porque a nossa inteligência não tem meios de o saber» [2], mas isso não justifica que neguemos aquilo que não conseguimos conhecer. Também não sabemos o que dá origem à gravitação, ao calor, à electricidade, ao magnetismo, à luz, à vida, e nem por isso deixamos de observar as condições em que esses fenómenos se produzem.

A filosofia positivista afastou do horizonte da investigação científica a determinação das causas dos fenómenos, mas a sua preocupação incide no conhecimento da lei que traduz a sua regularidade. Também no estudo das funções psíquicas não tem cabimento se não definir as condições em que o fenómeno psíquico se manifesta com regularidade. Este é o campo em que opera a psicofisiologia que identifica o cérebro como a condição em que as funções psíquicas têm lugar. Aliás, comparando o tamanho e a estrutura do cérebro, desde o estado embrionário do ser vivo até à velhice, passando pelas diferentes fases da sua vida, vemos que a evolução do cérebro e depois a sua degenerescência se apresenta numa relação estreita com a complexidade da vida mental, que passa duma fase inicial de completa inconsciência até alcançar uma vida intelectual superior e desagregar-se depois numa progressiva falta de controlo racional do exercício das funções mentais.

O nível da actividade mental está em íntima relação com o desenvolvimento do cérebro, o que leva o autor a perguntar como «poderia existir esta relação, se a faculdade de pensar fosse um atributo exclusivo de uma potência imaterial, inalterável, constante e uniforme?» [3]. O pensamento alimenta-se das impressões exteriores que se acumulam no cérebro, pelo que a «alma, a consciência, a vontade, a inteligência, a memória, todas estas entidades concebidas como imateriais ou como fenómenos espirituais, são na mais rigorosa determinação modalidades da força imanente da matéria» [4]. A vida mental está sujeita às vicissitudes do organismo, nomeadamente da acção dos elementos que mantêm a integridade e nutrição do sistema nervoso. Assim, quando a consciência se perde, a vontade enfraquece, o raciocínio entorpece e a demência invade a vida mental, é porque o

[1] Idem, «As energias psíquicas», *ibidem*, p. 129.
[2] *Ibidem*, p. 127.
[3] *Ibidem*, p. 130.
[4] *Ibidem*, p. 131.

sistema nervoso se encontra atingido por um estado de desequilíbrio ou de insanidade que, ao ser restabelecido, permite recuperar a normalidade das funções mentais.

A criança nasce inconsciente, e é pela experiência que vai acumulando que alcança os níveis superiores da inteligência, até ao momento mais abstracto, segundo um processo em tudo semelhante à formação que tem lugar em todos os domínios da natureza, desde a formação do mineral à do animal: «A mesma lei que determina o desenvolvimento em que a árvore começa a frutificar, determina os frutos da inteligência. É a lei da integração. Quando a força que constitui esta lei se extingue, a inteligência morre; quando a organização histológica do cérebro não se faz, o pensamento é impossível.» (1) A observância do preceito positivista, de não enveredar pelo caminho da explicação causal dos fenómenos e de se limitar a enunciar a lei que estabelece a sua regularidade, acabou por não constituir um impedimento para o autor defender, no mais estrito esquema de pressupostos materialistas, uma visão monista da natureza, em que parece não haver lugar para a especificidade do condicionamento que os fenómenos de natureza social provocam nas acções humanas, conforme Júlio de Matos procurou chamar a atenção.

5. Cândido de Pinho e a «lei da evolução» da vida psíquica

Cândido de Pinho encontra na progressiva complexidade dos seres vivos, principalmente dos que se situam a um nível mais elevado da escala hierárquica, a comprovação da «lei evolutiva» do seu desenvolvimento. Sem esta «lei», o estudo do mundo vivo seria absolutamente impenetrável e a investigação não teria um rumo a seguir. Cândido Augusto Correia de Pinho é natural da Vila da Feira, onde nasceu em 1853, tendo falecido no Porto em 1919. Formou-se na Escola Médico-Cirúrgica desta cidade, em 1877, com a dissertação inaugural intitulada *O Princípio de Hereditariedade*, tendo sido, mais tarde, na mesma Escola, lente catedrático de Medicina Operatória e depois de Obstetrícia. Foi também director da Faculdade de Medicina e Presidente da Câmara Municipal do Porto, publicou, entre outros trabalhos, *As Localizações Cerebrais e a Topografia Cérebro-Craniana sob o Ponto de Vista das Indicações do Trépano*, como dissertação de concurso para a secção de cirurgia apresentada à Escola Médico-Cirúrgica do Porto, em 1880, e colaborou na revista *O Positivismo*.

(1) *Ibidem*, p. 132.

Inspirando-se em Lamarck, o autor cita, na abertura do texto que publicou no segundo volume de *O Positivismo*, uma passagem de *Filosofia Zoológica*, que enuncia a «lei da evolução» como uma crescente especialização e complexidade das capacidades da natureza animal em transformar em seu próprio benefício as informações e os contributos do meio que, pela sua acção, vai recolhendo. Nesta sequência, apresenta o seu projecto de investigação, centrado no conhecimento das diferentes fases que marcam o desenvolvimento animal, não apenas para esclarecer o grau de transformação por que passam os seres vivos, em função das novas situações impostas pelo meio, mas também para estabelecer em que termos um ser ou um órgão, ou até mesmo uma função, são redutíveis ou aparentam uma homologia com os seres e atributos menos complexos e inferiores da sua escala. Este processo, que se traduz na valorização da história do desenvolvimento evolutivo dos elementos do mundo vivo, confere à investigação científica uma base positiva, inibindo a interferência dum quadro conceptual arbitrário, constituído por entidades convencionais e categorias abstractas de teor meramente especulativo ([1]).

A dissertação inaugural apresenta já as ideias fundamentais e uma informação circunstanciada sobre a temática da evolução. Simultaneamente, reconhece a sua importância para compreender, numa base positiva, as diferentes formas de natureza orgânica. Apoiando-se em Darwin, Spencer e outros autores, Cândido de Pinho defende que «ao nascer o homem não é uma estátua virgem de impressões de que falava Condillac, não é uma folha de papel em branco onde a experiência venha gravar as suas impressões. Não; no seu organismo dormita a experiência de gerações sem número» ([2]). Um ser vivo, como qualquer órgão, resulta da acumulação de pequenas diferenças, ao longo de gerações sucessivas, que representam outras tantas formas de *adaptação* das estruturas internas às exigências postas pelo meio. E é a *hereditariedade* que permite compreender a acumulação progressiva de propriedades orgânicas que foram sendo transmitidas através de várias gerações.

A *adaptação* e a *hereditariedade* são os dois factores principais da evolução de qualquer agregado material, que, nesse trabalho, o autor define, em termos spencerianos, como a integração ou passagem «dum estado simples, homogéneo, incoerente, indefinido, a um estado mais complexo, mais heterogéneo, mais coerente, mais definido» ([3]). Assim acontece na passagem da nebulosa primitiva para o sistema solar; da organização animal dos seres inferiores para as formas superiores actuais; das formas sintéticas e embrionárias de inteligência para formas mais

([1]) Cf. Cândido de Pinho, «A teoria dos reflexos e o automatismo das funções da vida nervosa», em *O Positivismo*, 2 (1879-1880), pp. 89-91.

([2]) Cândido de Pinho, *O Princípio de Hereditariedade*, Porto, Tipografia de António José da Silva, 1877, p. 30.

([3]) *Ibidem*, p. 14.

analíticas e complexas; da simplicidade das sociedades primitivas para formas mais complexas de organização social. Trata-se duma concepção universal que, com base nos princípios da conservação da energia, da continuidade do movimento e da indestrutibilidade da matéria, confere um carácter mecânico a todos os domínios disciplinares, sem lugar para a intervenção de agentes sobrenaturais.

A adaptação traduz a flexibilidade e a mutabilidade de todos os fenómenos vitais, que se compreendem em termos duma equilibração permanente. A cada modificação adaptativa corresponde uma reconstrução geral da estrutura interna, competindo à hereditariedade a função de fixar e transmitir os novos estados de equilíbrio que as sucessivas gerações vão acumulando. Todavia, se a hereditariedade permite que as novas gerações não estejam permanentemente obrigadas a reviver processos de acomodação já realizados pelos seus ascendentes, a evolução impede que cada um desses momentos de adaptação se perpetue indefinidamente nas espécies. O mecanismo da selecção natural, enunciado por Darwin, permite perceber em que sentido se desenvolve o legado hereditário, que fornece «de geração em geração uma causa física de aperfeiçoamento» ([1]). Apoiando-se em Spencer, Lwes, Murphy, Wundt, Helmholtz, Taine e outros, Cândido de Pinho procura analisar como essas ideias se aplicam à «génese do pensamento», mostrando como os fenómenos da percepção, da memória e da imaginação, assim como o pensamento, a abstracção, o juízo, o raciocínio, constituem uma série de diferenciações sucessivas. Desta forma, «todo o estado psicológico, qualquer que ele seja, tem sempre por condição e antecedente um estado fisiológico» ([2]), o que situa a compreensão das formas de pensamento mais elaboradas na linha de continuidade evolutiva com os instintos, que são formas de reacção repetitivas a estimulações externas, que se fixaram e se transmitem hereditariamente.

No artigo que escreveu para *O Positivismo*, o autor propõe-se efectuar um recuo às raízes mais remotas do pensamento e estudar, na reacção das moléculas do organismo às perturbações do meio, as circunstâncias obscuras que deram origem ao sistema nervoso. O caminho que adopta consiste em centrar a atenção nas formas continuadas de neutralização dos desequilíbrios orgânicos provocados por factores externos, que acabam por produzir uma diferenciação orgânica que assegura uma reacção estável às ulteriores interferências externas. Tal como acontece a nível económico, em que a divisão do trabalho não só representa uma condição de aperfeiçoamento e de especialização, mas é também um factor de progresso, de igual modo, a nível orgânico, a diferenciação molecular, que adapta o organismo às contingências do meio, vai-se sucessivamente «condensando num património

([1]) *Ibidem*, p. 22.
([2]) *Ibidem*, p. 23.

transmitido hereditariamente duma maneira tão integral que, volvidas muitas gerações, o resultado se torna inesperadamente novo» (1).

A progressão evolutiva decorre em grande parte fora do nosso controlo directo, de modo que, em geral, lastima o autor, só percebemos «os pontos culminantes», em que a adaptação orgânica reveste uma estabilidade mais duradoira e consistente. Os longos períodos de transição representam um «lento trabalho de acumulação em que novas formas e novas energias se vão depurando no vasto laboratório misterioso, sem que à superfície transpareça senão o tenuíssimo frémito da agitação, que para nós se realiza numa obscuridade impenetrável e profunda» (2). A linguagem metafórica parece pouco consentânea com os propósitos de objectividade que o apelo à observação directa dos factos pretendia assegurar. E no momento decisivo em que se iria identificar o «laboratório» em que se sintetizam as estruturas que conferem à evolução orgânica um equilíbrio em reactivação permanente, descobre-se que afinal o processo não se torna visível à luz da razão humana. O ideal positivista acaba por resvalar no caminho que ele mesmo traçou, evadindo-se numa discursividade pouco transparente. É na teoria da evolução, aceite com relutância pelos sectores positivistas mais ortodoxos, que faz assentar, em grande parte, a sucessão de modificações orgânicas, que acabam por não conseguir alcançar uma explicação de base observacional.

Não obstante os longos períodos de transição das transformações evolutivas escaparem ao controlo da observação, que apenas consegue perceber «os pontos culminantes», o autor não vê na falta deste apoio empírico uma dificuldade para aplicar a «lei da evolução» ao processo obscuro da diferenciação orgânica. Adopta assim uma atitude idêntica à que os biólogos utilizaram para manter a sua concepção transformista das espécies, apesar de lhes faltarem dados disponíveis para restabelecer a cadeia de transformações que assinalava o ritmo da sua evolução. Estas lacunas eram compreendidas pelos adeptos das teorias transformistas como sendo não uma ameaça à sua concepção mas um vestígio da ocorrência de *catástrofes* que teriam eliminado as variações intermédias.

A *teoria das catástrofes*, responsável pela explicação das rupturas sequenciais das espécies animais, foi inicialmente proposta por Cuvier para justificar a descontinuidade existente entre os restos fossilizados de espécies desaparecidas e as que eram conhecidas no seu tempo. A falta de vestígios de modificações graduais entre as diferentes espécies animais levava-o a rejeitar a ideia que elas se tivessem modificado gradualmente, e a reforçar assim a sua perspectiva fixista. Se os restos

(1) Cândido de Pinho, «A teoria dos reflexos e o automatismo das funções da vida nervosa», *op. cit.*, p. 95.

(2) *Ibidem.*

fósseis encontrados se podiam distinguir dos vertebrados actuais era porque, argumentavam os fixistas, teria ocorrido uma catástrofe que dizimou os exemplares dessa espécie. Em sentido contrário, argumentavam os evolucionistas, que também atribuíam à ocorrência de catástrofes a ausência de provas cabais para firmar a sua teoria.

Em qualquer dos casos, a formulação duma teoria foi indispensável para a condução das pesquisas realizadas. E não foi a teoria que teve necessidade dos factos para ser formulada, foram antes os factos que careceram da teoria para poderem ser interpretados. A ausência de factos comprovativos não foi suficiente para fazer apear a teoria evolucionista, que se manteve e se reforçou, acabando por vencer o preconceito positivista que relegava para o campo da mera especulação metafísica todas as construções teóricas que não recebessem confirmação experimental. Apesar de negligenciar o papel que as teorias desempenhavam na investigação e na coordenação da experiência científica, Cândido de Pinho acaba por defender a «lei da evolução», como forma de compreensão da crescente especialização e complexidade dos seres vivos, nomeadamente, dos seus órgãos e funções, sem no entanto dispor de dados observacionais que a pudessem legitimar, nos termos que a filosofia positivista prescrevia.

Na dissertação inaugural, expõe e confronta os veículos da transmissão hereditária dos caracteres orgânicos, os átomos ou *gémulas* de Darwin e as «unidades fisiológicas» de Spencer (1), mostrando a sua preferência por esta última concepção, que considera mais em conformidade com o evolucionismo. No artigo de *O Positivismo*, a sua argumentação prossegue com base na coerência formal das razões apresentadas e na dedução lógica das suas consequências, sem grande capacidade para mobilizar dados de ordem empírica que justificassem positivamente os princípios orientadores da sua pesquisa. A designação de «lei» para exprimir estes princípios não esconde a sua verdadeira natureza de hipóteses teóricas consistentes, mas que tiveram de esperar pelos contributos da teoria da hereditariedade e pelos desenvolvimentos realizados no campo da biologia molecular e da neurologia para passarem duma discursividade construída, com base em analogias metafóricas, para uma linguagem que seja efectivamente expressão dos procedimentos orgânicos que efectivamente se realizam.

É dentro destes constrangimentos que efectivamente se explica a formação do sistema nervoso a partir das primeiras manifestações dos actos reflexos. Uma vez que nem todas as etapas da sua progressão evolutiva podem ser seguidas pela observação, que só percebe «os pontos culminantes» do processo, o autor não toma esta limitação como sendo um impedimento à formulação da hipótese evolu-

(1) Cf. Cândido de Pinho, *O Princípio de Hereditariedade*, pp. 74-77.

cionista. Com efeito, porque um estado actual da evolução representa uma forma de equilíbrio que integra outras que lhe são imediatamente inferiores, apesar de poderem escapar completamente à percepção, também na explicação das fases primitivas da formação do sistema nervoso, «o espírito acha-se habilitado para estabelecer uma larga generalização, em que se compreendam os documentos e noções relativas ao estado em que se achou o acto reflexo durante o desenvolvimento estrutural e funcional do sistema nervoso, antes de adquirir o intenso colorido, a exuberante florescência sob que se revela a sua energia» ([1]).

O preconceito positivista acaba por não impedir o reconhecimento do valor epistemológico das teorias científicas na explicação dos fenómenos. Assim, o aperfeiçoamento evolutivo do sistema nervoso, ao responder às necessidades de adaptação do ser vivo às contingências do meio, deverá compreender-se, muito naturalmente, como consequência lógica da dependência do organismo em relação às mais inesperadas interferências do meio, ou seja, conforme o pensamento de Lamarck citado no início do trabalho, como a expressão da sua capacidade de se transformar por interferência da acção de elementos exteriores. É esta interferência do meio que dá origem a uma crescente especialização e complexidade orgânica dos seres vivos, vindo a «ferir o animal» sob a forma de impressões ou forças de natureza puramente dinâmica.

O autor concebe o resultado da acção do meio nos seguintes termos, que relevam claramente duma acepção materialista: «é indispensável admitir que a solicitação muitas vezes repetida dum mesmo efeito desta natureza provocará no substracto material, através do qual se exerce, uma orientação definida, que tende a organizar-se, ou antes, a materializar-se num novo arranjo de elementos, em cuja disposição se incarna duma maneira estável, em novo sistema de equilíbrio, a vibração especial tantas vezes provocada. Toda a função cria e desenvolve uma capacidade e toda a capacidade tende invariavelmente a organizar-se numa estrutura tanto mais especial e elevada quanto mais especial e elevada é a função que tem de servir» ([2]). O sujeito limita-se a reflectir, «a materializar» as investidas do meio, sem grande margem para as submeter a uma gestão coordenadora, organizada a partir das suas próprias exigências, como anteriormente parecia admitir, sob a influência da concepção de Spencer.

Esta mesma ideia encontra-se também subjacente na dissertação de concurso, *As Localizações Cerebrais*, onde, apesar de visar propósitos de carácter cirúrgico, afirma que a «experimentação e a observação clínica não deixam lugar à mais

([1]) Cândido de Pinho, «A teoria dos reflexos e o automatismo das funções da vida nervosa», *op. cit.*, p. 96.

([2]) *Ibidem.*

pequena dúvida: — na camada cortical cinzenta do cérebro existem regiões circunscritas e limitadas, cujas lesões se manifestam por sintomas específicos na esfera da motilidade ou ainda da sensibilidade» (1). A existência de centros cerebrais responsáveis pelas perturbações, como as afazias e as paralisias, encoraja o autor a considerar, relativamente a outras situações em que os estudos não são ainda conclusivos, a necessidade de desenvolver um maior aprofundamento, colocando-o assim na linha dos que defendem a estreita relação entre os fenómenos psíquicos e o cérebro.

Para precaver qualquer desvio interpretativo de natureza especulativa, Cândido de Pinho apressa-se a esclarecer que o processo de aperfeiçoamento do sistema nervoso não constitui a manifestação duma tendência ou duma propriedade oculta nas profundezas do sistema nervoso, o que poderia fazer renascer a especulação metafísica. Pelo contrário, trata-se tão-somente da «manifestação concreta duma lei de toda a substância viva, em virtude da qual se observa constantemente e universalmente que a energia dum elemento, solicitado uma vez em certo sentido, conserva por muito tempo uma orientação que torna mais fácil e mais perfeito o acto de novo solicitado. É evidente, portanto, que alguma coisa fica permanentemente do efeito que, apenas realizado, se dissipou de todo, e esse alguma coisa, esse resíduo, é precisamente a particularidade estrutural» (2).

A formação do sistema nervoso compreende-se nos termos que esta lei enuncia, ou seja, os progressivos aperfeiçoamentos acumulados nas estruturas de reacção dos seres vivos mais elementares conduzem a um melhor desempenho na resposta às estimulações externas. Estas respostas manifestam-se, inicialmente, por um aperfeiçoamento da função sensitiva e estão também na origem do aperfeiçoamento do acto reflexo, que se elevou da sua simplicidade inicial até à consciência. Na visão do autor, «o acto reflexo foi o obreiro sempre incansável na aquisição desse capital de experiências que o homem possui como outros tantos resíduos organizados das suas relações com o mundo exterior. É a soma desses resíduos, acumulados durante uma longa série de gerações, que constitui a pirâmide em cujo vértice assenta, como em disco luminoso e cristalino, esse fragmento de matéria, donde brota em cintilações divergentes a poderosa força mental, a derradeira eflorescência espiritualizada do movimento que anima a grande natureza, desde o musgo humílimo e rasteiro até ao cérebro elevado e fecundo de Homero ou de Newton» (3).

(1) Cândido de Pinho, *As Localizações Cerebrais e a Topografia Cérebro-Craniana sob o Ponto de Vista das Indicações do Trépano*, Porto, Imprensa Comercial, 1880, p. 32.

(2) Cândido de Pinho, «A teoria dos reflexos e o automatismo das funções da vida nervosa», *op. cit.*, pp. 96-97.

(3) *Ibidem*, p. 98.

Em apoio desta concepção, cujo teor especulativo parece difícil de iludir, Cândido de Pinho avança, no domínio dos factos, a rede de células ganglionares, que formam os rudimentos do sistema nervoso. Elas ligam-se entre si por uma rede de filamentos centralizados na espinal-medula, que «se desenvolveu extraordinariamente pela adição sucessiva de massas celulares conexas, terminando na sua extremidade superior por montões nucleares, que representam os rudimentos do cérebro» (1). Aí se localiza toda a actividade nervosa do organismo, a qual se manifesta em diferentes actos de complexidade variada, desde os actos reflexos mais simples, que estão na origem da formação dos actos instintivos e constituem as formas mais rudimentares da inteligência, até aos movimentos mais complexos, que asseguram uma adaptação precisa de reacção mecânica ao meio, e aos que comandam a vida intelectual mais elevada.

As células incorporam na sua organização uma soma incalculável de experiências, que elas convertem em unidades de força. Desta forma, as células nervosas constituem «um reservatório de força» (2) e um laboratório de toda a complexidade da vida que comanda, de forma automática, a actividade reflexa. O automatismo do acto reflexo é comparável ao trabalho mecânico, de modo que qualquer impressão «é seguida invariavelmente dum movimento, da mesma maneira que, movida a primeira alavanca, a engrenagem realiza impreterivelmente o seu trabalho» (3). O acto reflexo, que está na base de toda a actividade nervosa, faz que tudo se passe tão automaticamente e de forma tão coordenada, à semelhança duma máquina posta em andamento sob a acção do vapor.

Cândido de Pinho apresenta a teoria da evolução como sendo «o ponto culminante da biologia moderna» (4), que permitiu compreender as modificações que os organismos sofrem ao longo dos tempos a partir de factores naturais que se acumulam e transmitem hereditariamente. Considera-a mesmo equivalente ao princípio físico da conservação da energia, que conferiu uma compreensão mecânica à transformação recíproca das forças físicas dos movimentos moleculares, e à teoria atómica, que permitiu em química organizar a seriação dos compostos orgânicos. A teoria da evolução imprimiu às investigações biológicas uma orientação a partir duma base «ao mesmo tempo mecânica e natural, unitária e monística, nos domínios da vida» (5), afastando definitivamente as interpretações criacionistas e o fixismo das espécies, teorias que eram alimentadas pelas ortodoxias teológicas e pela especulação metafísica.

(1) *Ibidem*, p. 99.
(2) *Ibidem*, p. 235.
(3) *Ibidem*, p. 236.
(4) Cândido de Pinho, «O princípio da evolução e a lei de Baer», em *O Positivismo*, 1 (1878-1879), p. 204.
(5) *Ibidem*, p. 203.

Em apoio das ideias transformistas, Cândido de Pinho apresenta os estudos desenvolvidos por Carl Ernest Baer, no domínio da embriologia comparada, que permitiam mostrar como o desenvolvimento embrionário de cada ser vivo apresentava uma grande soma de caracteres comuns aos embriões de qualquer espécie e se diferenciava, pouco a pouco, até apresentar os caracteres distintivos dos embriões da sua espécie. A forma como o desenvolvimento ontogenético reproduz o longo percurso do desenvolvimento filogenético, de acordo com a terminologia de Haeckel, depõe a favor do papel da hereditariedade como «força» condutora de todo o desenvolvimento orgânico, que, a partir do seu interior, «o impele a reproduzir o todo de onde proveio, logo que encontra as condições adequadas e indispensáveis» ([1]).

O estudo da embriologia comparada permitiu mostrar que «a vida animal partiu dum ponto de origem comum; que em virtude das condições complexas de adaptação, essa identidade de origem se quebrou, por meio de diferenciações progressivas, em diferentes grupos; que no decurso do tempo novas diferenciações acumuladas transformaram e dividiram aqueles grupos, dando lugar a novas formas; que finalmente os grupos específicos actuais, sejam eles quais forem, resultaram da transformação de grupos específicos anteriores» ([2]). As transformações orgânicas explicam-se, assim, por acção da hereditariedade e da adaptação, mas é a hereditariedade que assegura a transmissão da lenta acumulação de caracteres que a fusão das células reprodutoras, masculinas e femininas, convertem em realidade. Os caracteres adquiridos no decurso das sucessivas adaptações do organismo ao meio são transmitidos hereditariamente, conforme defendia a concepção lamarckista, mais tarde desautorizada pelas investigações da biologia molecular.

6. Eugénio Pacheco: o homem e o animal unidos pela inteligência

Eugénio Pacheco desenvolveu uma intensa e variada actividade nos domínios da investigação científica, da pedagogia e do jornalismo de intervenção político-social. De seu nome completo, Eugénio Vaz Pacheco do Canto e Castro nasceu em Ponta Delgada, em 1863, onde estudou no liceu da cidade, indo depois para Coimbra frequentar a Faculdade de Filosofia, que ministrava o ensino das Ciências, onde obteve o grau de licenciado. Ao regressar a S. Miguel, como professor da cadeira de Ciências do Liceu de Ponta Delgada, a partir de 1888, entrou intensiva-

([1]) *Ibidem*, p. 206.
([2]) *Ibidem*, p. 207.

mente na vida social e política da sua terra. Dois anos mais tarde é nomeado reitor do Liceu, cargo que desempenha durante quatro anos, e, através dos jornais, de que foi dalguns deles director, envolve-se na defesa de diversas causas e na denúncia de situações obscuras. Defende um programa de intervenção educativa da população da sua ilha que servisse o seu desenvolvimento, propondo a implementação de pequenas indústrias, advogando a importância de diversos investimentos locais, promovendo, nomeadamente, a criação da Sociedade Promotora de Notícias Micaelenses, com a finalidade de recuperar e divulgar todos os estudos e acontecimentos referentes à ilha de S. Miguel, e chegando mesmo a sugerir a criação dum Museu Etnográfico Micaelense que pudesse constituir «o retrato fiel do nosso trabalho e das nossas aptidões» (1). No domínio político, foi um indefectível defensor da causa republicana, num ambiente predominantemente monárquico e conservador (2), e tomou parte activa nos debates travados em redor da causa da autonomia política dos Açores (3). Através dos jornais, sustentou diversas polémicas, de que destacamos as que o opuseram ao Dr. Gil Mont'Alverne de Sequeira e ao Prof. Miguel Bombarda a propósito do projecto da construção do hospital de alienados em Ponta Delgada (4). Interessou-se pelo estudo do pensamento filosófico de Antero de Quental, tendo colaborado no *In Memoriam*, na qualidade de reitor do Liceu. Também organizou o catálogo da livraria de Antero, existente na Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada (5), e publicou em livro e prefaciou, em 1894, o primeiro ensaio filosófico do poeta-filósofo, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas* (6).

(1) Cit. em Rui de Sousa Martins, «Artes e ofícios, exposições industriais, projectos museológicos e desenvolvimento no Arquipélago dos Açores», em *I Simpósio. Artes e Ofícios dos Açores*, Ponta Delgada, Secretaria Regional de Economia, 2001, p. 32. Cf. Urbano de Mendonça Dias, *Literatos dos Açores*, Vila Franca do Campo, Empresa Tipográfica, Lda., 1931, pp. 801-807; Aníbal Cymbron Barbosa, «Eugénio Vaz Pacheco do Canto e Castro», *in* João H. Anglin, *Novas Leituras para os meus Alunos*, Ponta Delgada, Tip. do *Correio do Açores*, 1954, pp. 41-42.

(2) O *Álbum Açoriano*, organizado por António Baptista e publicado em 1903, em Lisboa, enaltece assim a firmeza do seu carácter: «o Dr. Eugénio Pacheco é destas figuras que fazem o orgulho duma terra, onde as peias políticas, que ele nunca teve, torcem as consciências, pondo bons talentos ao serviço de causas nem sempre boas» (p. 172).

(3) Cf. Mário Mesquita, «Eugénio Pacheco. Uma concepção singular da autonomia», em *Actas do Congresso do I Centenário da Autonomia dos Açores*, vol. II, *A Autonomia no Plano Sócio-Cultural*, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1995, pp. 150-172.

(4) Cf. José Luís Brandão da Luz, «Eugénio Pacheco e a sua polémica com Miguel Bombarda», em *Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 Anos da Cidade de Ponta Delgada*, Universidade dos Açores e Câmara Municipal, 1999, pp. 249-270.

(5) Cf. Gustavo de Fraga, «Prólogo», em *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*, Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, 1991, pp. 17-19.

(6) Cf. José Bruno Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a sua Biografia*, 2.ª ed., Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981, vol. II, pp. 184 e 300.

6.1. A Ideia de Homem

Entre 1886 e 1887, publica na revista *O Instituto*, de Coimbra, uma série de três artigos, que foi interrompida, com o título geral «Do lugar do homem na natureza», em que discute as relações de continuidade existentes entre o homem e o animal. Na sua origem, o problema prende-se com a dificuldade de encontrar um critério objectivo que permitisse organizar uma proposta de taxonomia. «É que a classificação, qualquer que seja, não pode nunca deixar de traduzir irrefragavelmente as concepções filosóficas do classificador» (1). Consoante as suas concepções se ligam, ou aos fixistas ou aos transformistas, assim tenderá a valorizar as diferenças entre os indivíduos ou atender, então, às suas afinidades morfológicas, com vista a comprovar, no primeiro caso, a invariabilidade das formas orgânicas, no segundo caso, «a comunidade de origem e o maior ou menor grau de consanguinidade desses indivíduos ou desses grupos» (2).

Para ultrapassar a «anarquia» de que enferma a taxonomia muito contribuiu o reconhecimento da insuficiência das classificações baseadas apenas nos caracteres exteriores dos organismos e a iniciativa de os confrontar com os dados da embriologia e da paleontologia, ou seja, neste último caso, com formas de vida já extintas e pertencentes a épocas geológicas anteriores. Não será possível reunir os animais e plantas em função da semelhança das suas características principais, pois as afinidades que existem entre eles é de tal ordem que se torna difícil determinar com rigor a área específica a que cada um pertence. Com efeito, a infinidade de organismos que constitui o mundo dos protistas apresenta características que tanto os pode inserir nas plantas como nos animais. E o mesmo acontece entre os répteis e os peixes, onde a separação não é clara, em virtude da classe dos bratráquios se encontrar na transição de ambos. Para fazer face a estas dificuldades, será vantajoso seguir a classificação genealógica, que integra os elementos anatómicos ou estruturais dos organismos com os dados embriológicos e paleontológicos.

A partir de Haeckel deixaram de ter sentido as classificações assentes na ideia de imutabilidade das estruturas orgânicas dos seres vivos e passou a adoptar-se um sistema de classificação que resulte da «combinação da estrutura dum animal com a sua embriologia e com a sua história nos tempos geológicos» (3), ou seja, como escreve logo de seguida, que assente na «mera genealogia das diferentes formas orgânicas». É neste sentido que o significado tradicional de vida humana ganha um

(1) Eugénio Pacheco, «Do lugar do homem na natureza», em *O Instituto*, Coimbra, segunda série, 33 (1886) 11, p. 574.

(2) *Ibidem*, p. 575.

(3) *Ibidem*, p. 585.

novo enquadramento. A análise morfológica do embrião humano apresenta nas diferentes fases do seu desenvolvimento evolutivo «uma longa série de tipos animais representados nos diferentes períodos evolutivos do homem» (1). Do ponto de vista celular, o homem, como qualquer vertebrado, tem origem na *célula ovular*, em tudo semelhante aos organismos unicelulares mais rudimentares, que são as amibas. Esta continuidade é também reforçada pelo paralelismo anatómico entre o homem e os mamíferos superiores, em que a semelhança entre os tecidos e os órgãos é tão estreita que as vivissecções animais são utilizadas sem contestação para o estudo da fisiologia humana.

Do ponto de vista intelectual, toda a complexa evolução que conduz à formação do cérebro humano e à superior actividade racional de que o homem é dotado explica-se exclusivamente pela *hereditariedade* e pela *adaptação*, não havendo lugar para «algum *quid* ou atributo especial da família humana, por meio do qual a possamos isolar dos restantes animais e estabelecer um novo reino: — o *reino humano*» (2). Além do mais, as acções inteligentes não são específicas do homem, sendo inadequado considerar-se como um automatismo dos instintos um número muito apreciável de acções que não deixam de manifestar um discernimento inteligente do animal. O instinto não é rígido, mas está sujeito a aperfeiçoamentos, pelo que «é mister atribuir ao animal um certo grau de razão e um modo elementar de raciocinar» (3). Apesar da distância que separa o comportamento instintivo do animal e o agir intelectual do homem, não existe uma diferença essencial entre ambos que possa ser marcada pela inteligência. Da mesma forma, os fenómenos da religiosidade e da moralidade não poderão ser considerados como suficientes ou, até mesmo, relevantes para distinguir o homem do animal. O assunto foi amplamente discutido no seio da Sociedade de Antropologia de Paris, tendo envolvido nomes importantes, como Broca, Quatrefages, Letourneau, entre outros (4). Quer se associe a religião ao sentimento de medo que invade as pessoas face ao poder e à força de entidades superiores quer se considere a religião como um sistema organizado de crenças, com uma doutrina revelada, um culto e uma liturgia: no primeiro caso, teríamos de reconhecer, como manifestação dum sentimento religioso, o receio e o respeito que os animais revelam para com os seus donos e domadores; no segundo caso, teríamos de admitir que esse sentimento não constitui um fenómeno universal, havendo relatos de vários povos que parecem insensíveis a qualquer forma de religiosidade (5). O mesmo acontece com a moralidade,

(1) *Ibidem*, 34 (1887), p. 30.
(2) *Ibidem*, p. 33.
(3) *Ibidem*, p. 40.
(4) Cf. *ibidem*, 34 (1886) 2, pp. 86-87.
(5) Cf. *ibidem*, pp. 87-92.

em que os actos humanos não respeitam padrões universais de moralidade e em que o bem e o mal aparecem muitas vezes associados ao que é útil e satisfaz as necessidades individuais e sociais.

Eugénio Pacheco conclui este seu trabalho, que ficou incompleto, dizendo que a moralidade dos povos é função do seu desenvolvimento intelectual, da mesma forma que a indústria, a agricultura, o comércio, as artes e as ciências. E mesmo que estes fenómenos fossem comuns a toda a humanidade, tal não pareceria suficiente para criar uma nova categoria taxonómica, afirmando que «somente a estrutura, combinada com a evolução embriológica e com a evolução paleontológica, nos permite estabelecer os diferentes grupos sistemáticos» (1). Sem negar as peculiaridades das manifestações superiores do espírito humano, Eugénio Pacheco defende uma concepção do homem sem solução de continuidade com a vida animal, embora tal não pareça significar uma adesão à visão materialista do homem, como se poderá depreender pela forma como valoriza a noção de finalidade utilizada por Antero de Quental na crítica que este faz à filosofia naturalista (2).

6.2. Investigação em Geologia

Eugénio Pacheco, que foi membro da Sociedade Francesa de Mineralogia, dedicou particular atenção ao estudo das rochas vulcânicas da ilha de S. Miguel, publicando trabalhos em que procedeu à sua classificação e à identificação de diversos minerais raros que entravam na sua composição (3). Estes trabalhos foram efectuados com base na análise microscópica das rochas e são o resultado das investigações realizadas durante o ano que frequentou o Colégio de França e trabalhou sob a orientação de Fouqué (4). Procedeu também à recolha bibliográfica sobre geologia dos Açores, em que fez o inventário crítico dos estudos realizados até então nesta área. Neste trabalho, chamava a atenção para o reduzido número de publicações existentes, em clara discrepância com o interesse que o assunto deveria merecer por parte dos especialistas. Embora reconheça, logo no início do *Ensaio*, que as manifestações geológicas das ilhas eram idênticas às que existiam

(1) *Ibidem*, p. 96.

(2) Cf. José Bruno Carreiro, *op. cit.*, vol. II, p. 184; *Antero de Quental. Obras Completas — Filosofia*, org., int. e notas de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991, p. 209.

(3) Cf. Eugénio Pacheco, *Note sur les propriétés optiques de quelques minéraux des roches de l'archipel açoréen*, sep. do *Bulletin de la Société Française de Minéralogie*, Paris, vol. X, 1887; idem, *Recherches micrographiques sur quelques roches de l'ile de San Miguel (Açores)*, Lisbonne, Imprimerie Nacionale, 1888.

(4) Cf. Eugénio Pacheco, «Ensaio sobre a bibliografia geológica dos Açores», in *Arquivo dos Açores* [1890], Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1983, vol. XI, p. 299.

noutras regiões do mundo, salienta que os Açores, no seu conjunto, são «uma das zonas vulcânicas da Europa que fornecem maior número de elementos às investigações do geólogo», que, além do mais, se integram e respondem às questões teóricas que têm vindo a orientar muita da investigação desenvolvida na área.

Os estudos geológicos que se têm publicado sobre os Açores incidem em particular na ilha de S. Miguel, em virtude de nela terem ocorrido, após a sua descoberta e povoamento, importantes eventos vulcânicos que a tornaram «a mais interessante do arquipélago aos olhos do naturalista» ([1]). O interesse pelo tema está presente no grande número de crónicas e relatos que, desde o século XVI, descrevem e procuram explicar esses fenómenos que atormentavam a população das ilhas. O maior destaque vai para as descrições do Dr. Gaspar Frutuoso, o primeiro cronista dos Açores, que regista observações com grande pormenor e interesse, tendo mesmo chegado a propor uma classificação das rochas de S. Miguel com base na sua cor e densidade. Este tipo de bibliografia pertence ao que Eugénio Pacheco designa de *geologia dinâmica*, por se referir preferentemente aos fenómenos das erupções vulcânicas e aos tremores de terra.

A partir de 1821, data da publicação, em Boston, de *Uma Descrição da Ilha de S. Miguel, Compreendendo uma Explicação da sua Estrutura Geológica*, da autoria do reputado geólogo norte-americano John Webster, tem início um novo tipo de estudos de carácter propriamente científico, que incidem sobretudo em questões de orografia, nomeadamente do fundo do mar, e em que se discute, entre outros temas, a que sistema geológico os Açores pertencem, se à África ou se à Europa ([2]), e se demonstra, com base na análise geológica das ilhas, a inconsistência da hipótese de considerar os Açores como um vestígio duma Atlântida submersa ([3]).

Finalmente, apresenta os trabalhos, em número de três, que pertencem a um novo período, iniciado com a publicação, em 1883, em Heidelberg, do estudo de Mügge, *Exame Petrográfico das Rochas dos Açores*. O seu carácter inovador deriva da análise microscópica das rochas, que haviam sido recolhidas numa expedição efectuada por Hartung aos Açores, e que permitiu um novo tipo de classificação geológica, com base em trabalho laboratorial, ou seja, a partir de «considerações tiradas exclusivamente da presença dos minerais em grandes cristais» ([4]). As outras duas obras são a de Osann, publicada em 1888, e a *Recherches michrographiques sur quelques roches de l'île de San Miguel (Açores)*, estudo publicado por Eugénio Pacheco nesse mesmo ano, em que analisa, através do exame microscópico, a estrutura de

([1]) *Ibidem*, p. 269.
([2]) Cf. *ibidem*, pp. 281-284.
([3]) Cf. *ibidem*, pp. 293-294.
([4]) *Ibidem*, p. 297.

algumas rochas e a sua composição química, com vista, nomeadamente, à «determinação da natureza dos terrenos que formam o assento das nossas ilhas» (1).

Eugénio Pacheco termina este seu estudo dando conta dos projectos de investigação que possui para desenvolver esta área, do material que já recolheu e do inestimável apoio que a sua investigação recebeu do micaelense Afonso Chaves. Apesar do equipamento que, por diligências suas, o laboratório do Liceu de Ponta Delgada já dispunha na altura para realizar esses estudos, lastima o distanciamento que, desde 1887, tem mantido com relação a esses trabalhos, não deixando de acalentar a esperança de que «algum espírito culto desta terra se impusesse a árdua faina de me auxiliar na sua exploração, aproveitando-se do material de estudo que consegui reunir» (2).

6.3. Elementos de política educativa e de epistemologia

As suas ideias renovadoras sobre o ensino público encontram-se num extenso documento (3) que endereçou ao Governo, na sequência duma consulta que fora então dirigida a todos os estabelecimento de ensino liceal do país. Para além de elementos estatísticos que o documento apresenta e duma argumentação a favor da conservação do Liceu, apesar do número de alunos que o frequentam lhe não possibilitar ainda o rendimento suficiente para «forrar as despesas da sua sustentação anual» (4), apresenta propostas concretas para melhorar o estado geral do ensino e o nível de instrução do país. Estas contemplam, entre outras medidas, a extinção dos exames de admissão aos liceus, a criação da categoria de «aluno livre», para além dos «alunos ordinários», de modo a abrir os cursos dos liceus «a todo e qualquer indivíduo que busque instruir-se sem mira em carreiras científicas» (5), a supressão da divisão dos cursos em Letras e Ciências, por considerar os conhecimentos ministrados em ambas as secções indispensáveis para quem queira dedicar-se no futuro a qualquer uma delas. Em sua opinião, esta divisão só deverá ter lugar no ensino superior, pois contribui para uma indevida especialização da instrução secundária, que «deve ser geral, enciclopédica, una e completa, enquanto preparatória, seja qual for a carreira científica a que sirva de base, atribuindo este

(1) *Ibidem*, p. 300.
(2) *Ibidem*, p. 303.
(3) Eugénio Vaz Pacheco do Canto e Castro, *Resposta à Consulta do Governo de 22 de Fevereiro de 1892 Sobre os Serviços dos Liceus*, S. Miguel — Açores, Tip. do Campeão Popular, 1892.
(4) *Ibidem*, p. 9.
(5) *Ibidem*, p. 28.

carácter geral à instrução superior que por sua parte deve ser especialista e sintética, fornecendo o conhecimento filosófico das doutrinas de par com a mais lata particularização dos métodos ou processos práticos» (1). Simultaneamente, propõe a criação de vários «cursos livres, nocturnos ou dominicais», como farmácia, enfermagem, pilotagem, contabilidade, agronomia, etc. Todas estas medidas reformadoras se subordinam, em última análise, aos princípios gerais da «máxima liberdade de ensino [...]; frequência [...]; gratuitidade [...]; justiça [...]; descentralização administrativa» (2).

No domínio pedagógico, a ele se deve um compêndio de *Física Positiva*, para o curso geral dos liceus, em que procura apresentar as noções fundamentais da disciplina, que habilitem os estudantes para uma especialização superior. A anteceder a apresentação do programa, é curioso notar o capítulo propedêutico dum acentuado recorte epistemológico de inspiração spenceriana, em que procura advertir os alunos para os pressupostos filosóficos da disciplina, pondo em evidência que, para além da indispensável base matemática e mecânica que serve de suporte ao conhecimento da natureza, haverá que prestar uma atenção particular às condições que lhe conferem coerência e explicar a sua formação na consciência, o que obriga a uma reflexão de ordem lógica e psicológica.

O seu pensamento epistemológico encontra-se ainda bem presente no opúsculo *Dos Impossíveis em Filosofia Natural*, onde apresenta uma concepção evolutiva do conhecimento das ciências da natureza, ao contrário do que acontece no domínio das ciências formais, a matemática e a lógica. Os fenómenos naturais são contingentes e relativos, ao passo que as definições e os conceitos das matemáticas e da lógica são abstractos e absolutos. Assim, se neste último caso poderemos prever *a priori* os desenvolvimentos que estas disciplinas comportam, no primeiro caso, em que as noções têm um carácter transitório, não será possível antecipar com verdade o seu desenvolvimento. Certamente que, argumenta o autor, «o espírito humano, por mais positiva que seja a sua noção do concreto, tende sempre a submetê-lo à norma inflexível dos conceitos abstractos» (3). Mas esta propensão natural não o poderá autorizar a «atribuir a uma simples hipótese o valor dum facto e daí querer tirar uma definição racional, com o carácter de necessidade que só podem ter as ciências puramente formais, como são a lógica e as matemáticas» (4). Desta forma, carece de sentido, por obedecer a pressupostos de natureza metafísica, a atitude de que, com base nos conhecimentos adquiridos da realidade, se antecipe *a*

(1) *Ibidem*, p. 29.

(2) *Ibidem*, p. 20.

(3) Eugénio Pacheco, *Dos Impossíveis em Filosofia Natural*, Ilha de S. Miguel, Imprensa de Eugénio Pacheco, 1899, p. 9.

(4) *Ibidem*, p. 16.

priori o desenvolvimento das ciências da natureza e se considere mesmo impossíveis certas descobertas futuras. Só têm sentido as previsões das ciências da natureza que são baseadas nas leis, na medida em que estas têm um suporte indutivo, «embora o valor das *leis*, que são sempre contingentes, nunca possa ser absolutamente verificado» ([1]). No domínio da realidade física, não é legítimo, com o apoio de simples conceitos abstractos ou de hipóteses teóricas, antecipar um conhecimento que só a experiência poderá fornecer. Desta forma, ao mesmo tempo que Eugénio Pacheco mostra um distanciamento crítico quanto ao valor da indução para justificar o conhecimento científico, debate-se no horizonte duma questão que foi mais tarde vivamente discutida no seio da filosofia neopositivista e dos seus críticos.

7. Generalização do padrão evolucionista

Outros autores trazem também o seu contributo, embora de forma mais pontual, não apenas para difundir e consolidar o paradigma evolucionista, responsável por uma nova concepção do homem, mas também para o aplicar a outros domínios do saber.

Ernesto Cabrita, que nasceu no Alvito, em 1856, e exerceu, durante mais de meio século, clínica em Portimão, cidade onde veio a falecer, em 1928, analisa a articulação que se manifesta espontaneamente na locomoção entre os membros inferiores e superiores, para tirar daí uma confirmação, embora «com uma quota pequena» ([2]), em favor do transformismo. Os homens, em marcha normal, as crianças, ao engatinharem, e mesmo os que se servem da bengala para andar fazem deslocar as pernas e os braços de forma análoga a qualquer quadrúpede. Assim, por exemplo, o movimento da perna do lado esquerdo é acompanhado do movimento do braço direito. Esta associação do movimento dos membros, segundo o esquema das duas diagonais dum paralelogramo, é uma disposição que se conserva, apesar de não possuir nenhuma utilidade, e que vem reforçar as provas que «mostram já claramente a descendência do homem, através das idades geológicas, de tipos cuja marcha se faria sobre quatro membros, numa posição diferente daquela que nós temos hoje» ([3]). Apesar de se mostrar atenuada no homem, em virtude das alterações que separa o seu modo de vida dos restantes animais, o mecanismo da hereditariedade conservou-a, mostrando desta forma a sua origem ancestral.

([1]) *Ibidem*, p. 19.

([2]) Ernesto Cabrita, «Mais uma prova em favor do transformismo», em *O Positivismo*, 1 (1878-1879), p. 368.

([3]) *Ibidem*, p. 368.

Na tese inaugural que, com o título *O Cansaço. Estudo de Fisiologia,* Ernesto Cabrita defendeu na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, dava como aceite, sem controvérsia, a tese evolucionista, afirmando que estava «hoje conquistada para a ciência a verdade fecundíssima da formação das espécies por evolução gradual e descendência contínua, sob a influência das acções externas directa ou indirectamente em conflito e composição sucessiva com as disposições internas variáveis» ([1]). A transformação dos indivíduos resulta das alterações que se operam nos seus elementos constituintes, sob a acção directa de agentes externos. O autor apoia-se nos *Primeiros Princípios* de Spencer para caracterizar a transformação dos seres vivos em termos de movimento rítmico. Os fenómenos da digestão, circulação e respiração, assim como as sensações de fome, cansaço e outras do mesmo género, ao se manifestarem periodicamente, garantem a manutenção do organismo vivo e são responsáveis pelas transformações que lhes sobrevêm. Assim, a sensação de fome reflecte a carência de nutrientes e conduz à procura de alimentos, que restabelecem de forma regular o equilíbrio anterior. Quando os consumos do organismo não são devidamente compensados, o sistema entra em desequilíbrio, tornando-se incapacitado para funcionar. É desta forma que se instaura o cansaço no seu interior, que deriva da «perda excessiva de materiais, que por se desagregarem dos compostos orgânicos assimilados deixam de fazer parte das células e fibras que trabalham, determinando nelas por algum tempo a incapacidade de realizar o movimento funcional, que depende da desintegração da substância viva» ([2]).

A publicação de Darwin da *Origem das Espécies,* em 1859, que ligava o aperfeiçoamento evolutivo das espécies à capacidade de adaptação dos indivíduos às condições do meio, trouxe uma importante clarificação à teoria evolucionista e aos trabalhos de investigação que neles se inspiraram. Mas para além de explicar o aperfeiçoamento evolutivo das espécies biológicas, este princípio trouxe também uma orientação fundamental para os estudos sociológicos. Horácio Esk Ferrari, natural de Lisboa, cidade onde faleceu, em 1909, e formado em Medicina, alarga para o domínio da análise política, considerada uma dos ramos da sociologia, este princípio, que originariamente pretendia apenas explicar o aperfeiçoamento das espécies. Nele encontra a justificação racional para a convicção, por todos partilhada, de que a decadência das nações, dos empreendimentos, dos negócios, etc., se explica pela incapacidade, ou seja, pela falta de adaptação dos que são escolhidos para exercerem a sua gestão. Desta forma, é neste princípio do mais adaptado às

([1]) Ernesto Cabrita, *O Cansaço. Estudo de Fisiologia,* Lisboa, Tipografia Nova Minerva, 1880, p. 60.
([2]) *Ibidem,* p. 75.

condições do meio que constrói a denúncia das causas que viciam os serviços do Estado, onde o predomínio dos elementos menos capazes da sociedade entorpece as engrenagens da sua pesada máquina e neutraliza a acção dos poucos elementos capazes que estão ao seu serviço ([1]).

A linha de rumo seguida pelas diferentes ciências, nos seus respectivos domínios, confirmava a concepção positivista de que era na investigação científica que se poderia obter resposta para os velhos problemas que a metafísica debatia. Diversos autores esforçam-se por sublinhar esta convergência, nomeadamente no campo das ciências sociais e humanas. Assim, João Diogo, em texto póstumo publicado em *O Positivismo,* procura integrar o trabalho de investigação desenvolvido por Claude Bernard no domínio da fisiologia como uma aplicação dos padrões positivistas, nomeadamente, a valorização do método experimental, a compreensão dos fenómenos vitais em termos físico-químicos e a importância concedida ao papel do meio. A conjugação destes aspectos habilitaram João Diogo a considerar que «quer como método, quer como doutrina, encontramos no sábio a que a medicina deve os seus mais brilhantes progressos um positivista que, tomando como critério filosófico as máximas positivistas, assentou a base inabalável da nossa ciência» ([2]).

Da mesma forma, Consiglieri Pedroso discute a aplicação do determinismo positivista às contingências da história, nomeadamente a acção desenvolvida pelos *grandes homens*, que parecem imprimir um novo rumo aos acontecimentos sociais. Todavia, argumenta ele, assumindo sem reservas a perspectiva positivista, estes acontecimentos são meramente episódicos e superficiais e têm apenas «o poder negativo de retardar a evolução humana; às vezes também, num pequeno número de casos, tem-na acelerado; mas é radicalmente impotente para na essência a desviar ou inverter» ([3]). São perturbações que escapam a toda e qualquer previsão, que Littré designou de «fortuito na história», e que apresentam todos os sintomas de «verdadeiras doenças a que dentro em pouco o sociologista poderá com segurança traçar o diagnóstico» ([4]). A acção das minorias sociais e o papel desempenhado pelos movimentos reformadores, que são em geral minoritários e revestem uma expressão utópica, à margem por conseguinte dos vectores estruturantes da estática social, são simplesmente relegados para o domínio da ficção e do anedótico, ou seja, são simplesmente postergados para o universo dos entraves ao progresso humano.

([1]) Cf. Horácio Esk Ferrari, «A selecção natural em sociologia», em *O Positivismo*, 1 (1878--1879), pp. 102-109.

([2]) João Diogo, «Claude Bernard e os seus contraditores perante os progressos da fisiologia», em *O Positivismo,* 1 (1878-1879), p. 467.

([3]) Consiglieri Pedroso, «O fortuito na história», em *O Positivismo*, 1 (1878-1879), p. 17.

([4]) *Ibidem*, p. 18.

*

A orientação geral que seguem os autores estudados, constituídos fundamentalmente por personalidades da área da medicina, considerava a psicologia um simples ramo da biologia. Os fenómenos psicológicos, tradicionalmente concebidos como manifestações das faculdades espirituais do homem, como a inteligência e a vontade, que radicavam na alma, caem na alçada da biologia, que os considera de um ponto de vista meramente orgânico. Trata-se pois duma psicologia que visa apenas explorar as ligações entre o sistema nervoso e os fenómenos psíquicos, embora os autores estudados não pareçam ter a apoiá-los outro tipo de investigação para além da observação clínica. A sua acção responde em grande medida a um propósito de divulgação de conhecimentos que os estudos neurológicos iam revelando, com vista à formação duma nova ideia de homem, integralmente construída pelos suportes positivos da investigação científica e sem qualquer lugar aos recursos tradicionais da psicologia metafísica.

A relevância que esta linha de intervenção pôde revestir, no conspecto da cultura portuguesa, não estará apenas no pioneirismo que protagonizou no campo dos estudos neurológicos, em que mais tarde veio a destacar-se o Prof. Egas Moniz, mas também no empenho que manifestou em difundir uma nova visão do homem e da sua posição no mundo. Um outra linha de rumo, conduzida por Teófilo e Júlio de Matos, propõe-se renovar o positivismo comteano, harmonizando-o com o desenvolvimento dos conhecimentos, e procura encontrar para a psicologia o lugar que ela merecia e que, com o decorrer do tempo, foi sendo aprofundado e consolidado.

8. Teófilo Braga: um lugar próprio para a Psicologia

Teófilo Braga dedica particular atenção à Psicologia, que tem por objecto o estudo da sensibilidade, da inteligência e da vontade, e propõe-se acrescentar esta nova disciplina ao elenco da classificação de Comte. Na sua perspectiva, e ao contrário do que sustentava Augusto Comte e muitos dos seus seguidores, a biologia não poderá, por si só, explicar os fenómenos psíquicos. Estes, em oposição aos fenómenos orgânicos, como a respiração, circulação, nutrição, não têm uma função contínua, mas intermitente ou descontínua, pelo que, para serem percebidos, carecem de um órgão que os relacione. O cérebro é o órgão onde tem lugar a actividade relacionadora da consciência, a que se chama racionalidade, e que distingue o homem do animal. A consciência marca a fronteira entre os fenómenos biológicos e psicológicos, mas não pode ser compreendida como uma realidade substan-

cial que exista por si, como pensam os espiritualistas. Assim como os elementos químicos dos corpos orgânicos se não encontram na natureza em estado puro, o mesmo acontece com a consciência, que se encontra intimamente associada à descontinuidade das sensações transmitidas pelo sistema nervoso. Para além da consciência individual, Teófilo fala ainda do «Eu colectivo ou Humanidade, que relaciona pela evolução da história todos os esforços parciais dos indivíduos» (1) e que explica os fenómenos da linguagem, do direito e das várias formas de cultura social.

A descoberta da actividade relacionadora da inteligência torna dispensável o papel das faculdades intelectuais, como pólos especializados da produção de determinadas funções cognitivas, conforme propunha a teoria das localizações cerebrais de Gall. Com efeito, o estudo das condições estáticas da psicologia caem no domínio da biologia e procura explicar o processo de transmissão das impressões externas enviadas pelo sistema nervoso em direcção ao cérebro. A sua dimensão dinâmica, que compreende a relacionação das sensações para formar, quer o conhecimento individual quer os fenómenos culturais do Eu colectivo, vai sendo lentamente constituída pela acumulação das acções individuais, e pertence ao domínio da psicologia propriamente dita.

Teófilo sublinha que, na sua expressão mais plena, o conhecimento não se realiza em nenhum indivíduo, por muito bem dotado que seja intelectualmente, mas é um produto da actividade colectiva. A receptividade dos estímulos, que provoca a excitação dos órgãos sensoriais e é transmitida pela rede nervosa ao cérebro, não é específica dos indivíduos, mas tem também uma expressão colectiva, na Humanidade. Este constitui, aliás, um dos factores fundamentais do conhecimento que não tem sido tomado em consideração pela psicologia, mas que é indispensável para compreender como se assegura a preservação dos conhecimentos alcançados por cada indivíduo isoladamente, muito para além dos limites da sua própria existência. Por isso se diz que o conhecimento científico pressupõe um «longo trabalho colectivo» que integra o resultado de muitos contributos, os quais são individualmente alcançados.

Compreende-se, desta forma, que a biologia só no século XIX se tivesse constituído como disciplina científica, apesar dos contributos que, desde Aristóteles, vários autores trouxeram individualmente para o estudo dos animais. O mesmo se diz da astronomia, que teve de esperar por Galileu para alcançar uma base científica, apesar das concepções individuais que existiam sobre o movimento da Terra, já antes de Ptolomeu. Teófilo reconhece aqui duas ordens diferentes de

(1) Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877, p. 51.

receptividade que conduzem a «duas formas fundamentais de conhecimento: aquele que se estabelece sobre o agrupamento análogo das relações da fenomenalidade, que o indivíduo pode conseguir, e aquele que se vai constituindo lentamente pela soma destes processos individuais na humanidade» [1]. A primeira, tendo início na indução dos dados singulares, culmina na sua generalização, tornando-se assim na base consistente da *demonstração*; a segunda diz respeito à confirmação histórica de todas as concepções que formam o corpo dos conhecimentos duma dada disciplina ou até duma época, constituindo o que Teófilo designa por *compreensão*. Esta, por resultar dum processo colectivo de evolução, manifesta «a segurança e a previdência do que já está teoricamente provado e conhecido» [2], impedindo assim que a humanidade esteja permanentemente obrigada a começar tudo sempre desde o início e possa progredir, mobilizando os recursos que o passado consolidou. É assim que o progresso do conhecimento se consolida pelo concurso simultâneo de grandes inteligências individuais e das grandes concepções colectivas que formam o património comum da Humanidade.

O processo do conhecimento tem o seu início na *impressão*, que é um acto físico de excitação imediata dos órgãos, que se transmite pelo sistema nervoso e dá origem ao acto fisiológico da *sensação*. O fenómeno da *percepção* realiza-se no cérebro e consiste na relacionação das sensações. Aqui começa «a parte dinâmica da *Psicologia* ou inteligência» [3], que estuda o conhecimento, enquanto que na estática estudamos «os órgãos que exercem as funções racionais e determinamos a localização desses actos intelectuais, como um resultado da fisiologia» [4]. Apoiando-se nos trabalhos fisiológicos de Müller e Luys, que comparam a propagação das impressões sensoriais às vibrações das moléculas do som produzido pelas cordas dum violino, Teófilo explica a origem da *noção* a partir dessa actividade nervosa de relacionar diversas percepções. É o culminar do momento indutivo do conhecimento, intimamente dependente da excitação sensorial que está na sua origem. Pelo contrário, a *ideia* representa o momento dedutivo do conhecimento e permite estabelecer a ligação entre as diversas noções que possuímos dum objecto, do ponto de vista táctil, visual ou outro, e a situação concreta que tem analogia com uma das noções que o poderá representar.

Da associação das ideias nasce o *juízo*, que permite ao homem, e somente a ele, descobrir as relações constantes entre os fenómenos da sua experiência. Esta nova actividade intelectual, que assinala o termo da racionalidade individual, pode revestir também uma configuração colectiva, isto é, constituir uma tradição ou um

(1) *Ibidem*, pp. 92-93.
(2) *Ibidem*, p. 93.
(3) *Ibidem*, p. 78.
(4) *Ibidem*, p. 88.

a priori organizativo de todo o conhecimento. Teófilo fala mesmo dum *sensorium* colectivo que reúne os conhecimentos individualmente organizados pelos espíritos superiores e que está na base do progresso da humanidade ([1]). O conhecimento não se compreende como uma transcrição das estimulações sensoriais, como pensavam os empiristas, mas depende dum conjunto de concepções que orientam a leitura da experiência, ou seja, de «um trabalho especial de ratificação dos próprios sentidos, pelo qual se deduz das diversas aparências uma realidade ideal» ([2]).

9. Júlio de Matos e a singularidade da personalidade

9.1. A clínica hospitalar e a obra

Para Júlio de Matos, a causa do imobilismo em que tem vivido a psicologia liga-se com a dependência em que conviveu, durante vários séculos, com a introspecção ou observação interna, que alimentou a ilusão de poder conhecer directamente os fenómenos da consciência. A partir daí, a psicologia envolveu-se numa série de questões insolúveis, assumindo-se como a ciência da alma substancial e dispersando-se em teorias de teor subjectivo sobre a sua origem, natureza e destino. Ao tomar esta linha de orientação, substituiu a observação objectiva da natureza pela indisciplina metafísica da imaginação, dando origem a duas psicologias com orientações opostas, uma idealista e outra materialista, embrenhando-se decisivamente nas questões de ordem metafísica e moral.

Júlio Xavier de Matos nasceu no Porto, em 1856, e faleceu em Lisboa, em 1922. Formou-se pela Escola Médico-Cirúrgica da sua cidade natal, onde apresentou a tese inaugural com o título *As Alucinações. Estudo Médico-Psicológico*, em 1880. Enveredou depois pelo caminho da psiquiatria, tendo sido director dos hospitais do Conde Ferreira, do Porto, e, na sequência do desaparecimento trágico do Prof. Miguel Bombarda, do Hospital de Rilhafoles, em Lisboa. A clínica hospitalar orientou-o para o estudo aprofundado das questões do foro psiquiátrico, numa altura em que, conforme escreveu, em 1884, no prefácio ao seu *Manual de Doenças Mentais*, não existiam em Portugal nem trabalhos publicados sobre o assunto, nem as escolas médicas ensinavam a especialidade. Apesar dos hospitais de Lisboa e do Porto acolherem uma «considerável população de alienados», Júlio de Matos deplora a falta de estudos teóricos de «psicologia mórbida» nestes termos: «os hospitais de alienados que deveriam ser instrumentos científicos da mais alta importância,

([1]) Cf. *ibidem*, pp. 100-105.
([2]) *Ibidem*, p. 107.

subsistem meros institutos humanitários, consoladores, decerto, para os foragidos da razão e indispensáveis à segurança social, mas infecundos para o progresso da medicina e [...] estéreis para a necessária vulgarização da especialidade» (1).

Para suprir esta falta de recursos de que o país carecia e facultar aos médicos e estudantes de medicina informação acessível que os habilitasse nessa especialidade, Júlio de Matos publica, em 1892, *Alucinações e Ilusões. Ensaio de Psicologia Médica*, em que submete a uma profunda reformulação a tese inaugural, com base na experiência clínica de nove anos de internato no Hospital do Conde Ferreira, do Porto. Em 1911, para apoio do ensino da disciplina de Psiquiatria que ministrava na Escola Médica do Porto, publica um grosso volume de *Elementos de Psiquiatria* para, como esclarece no prefácio, «prestar aos policlínicos e aos estudantes de medicina serviços de rápido informe e de fácil iniciação em assuntos cujo ensino oficial só muito recentemente e sem carácter obrigatório se iniciou no país». O livro cumpre um papel análogo ao *Manual de Doenças Mentais*, publicado em 1884 e que já há muito tempo se havia esgotado, mas reflecte, como não podia deixar de ser, os avanços entretanto operados no sector, dando maior atenção à patologia clínica das psicoses e à exposição de «noções gerais de psicologia e de fisiologia cortical indispensáveis à compreensão patogénica dos sintomas, nomeadamente das alucinações, das desordens motoras e da linguagem» (2).

Foi também, juntamente com Teófilo Braga, director e principal impulsionador da revista *O Positivismo*, tendo nela publicado várias artigos. Exerceu um papel coordenador importante, bem patente na correspondência que, sobre o assunto, trocou com Teófilo, a qual foi publicada por António Ferrão, em 1935, com o título *Teófilo Braga e o Positivismo em Portugal (com um Núcleo de Correspondência de Júlio de Matos para Teófilo Braga)*. Álvaro Ribeiro, que levanta o problema da falta de clareza das razões que teriam levado a interromper a publicação da revista, adianta como hipótese eventuais desinteligências na sua orientação e o pendor materialista que se acentuava (3). Para além da recensão a um livro de poemas de Teixeira Bastos que publicou no primeiro número da *Revista de Estudos Livres*, abandona a difusão da filosofia positivista e investe decididamente no domínio dos estudos psiquiátricos, em que se notabilizou.

(1) Júlio de Matos, *Manual de Doenças Mentais*, Porto, Livraria Central de Campos & Godinho, Editores, 1884, pp. 7-8.

(2) Júlio de Matos, *Elementos de Psiquiatria*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, Editores, 1911, p. 8.

(3) Cf. Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas. Subsídios para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951, pp. 87-89.

9.2. Psicologia cognitiva e Psiquiatria

A escolha do tema da alucinação para a tese inaugural manifesta à partida o interesse de Júlio de Matos por domínios da psicologia que fazem fronteira com a psiquiatria. O autor apresenta o fenómeno da alucinação como uma anomalia da percepção. Esta, em condições normais, supõe uma impressão sensorial, que se traduz numa reacção fisiológica, provocada pela estimulação dum dado objecto, que constitui o elemento físico ou objectivo do processo. Em situações anormais de alucinação, a percepção tem lugar sem o concurso dos seus excitantes habituais, ou seja, a componente fisiológica da impressão sensorial torna-se activa, sem que esteja presente qualquer objecto de ordem física que a tivesse produzido. Se a impressão alucinante envolve a convicção de que os objectos percebidos existem na realidade, a alucinação é de teor patológico. No entanto, as alucinações podem ocorrer em situações de domínio da razão, como acontece quando se é submetido a fortes excitações emocionais, ou a uma repetição excessiva das mesmas imagens, ou ainda quando se é afectado por estados febris, por uma intoxicação, etc. Nestes casos, em que a pessoa não perdeu todo o domínio de si mesma, as alucinações não são um sintoma de loucura, pois o sujeito está consciente de que a percepção não mantém qualquer dependência duma realidade exterior que a tivesse produzido. Ao contrário das anteriores, as alucinações deste último tipo mostram-se compatíveis com a razão e, embora do ponto de vista psicológico se não possa apontar, entre ambas, qualquer diferença, elas são, «sob o ponto de vista médico, distintas» (1), consoante o espírito as considere ou não o resultado duma estimulação realmente existente.

Relativamente à actividade cognitiva, Júlio de Matos concebe-a, à maneira de Taine, como «um polipeiro de imagens» (2). Na base de todo o conhecimento está a *imagem sensorial* ou imediata, que em *Elementos de Psiquiatria* designa por *sensação bruta* ou tomada de consciência da impressão (3). Constitui a unidade elementar de todo o processo, em que a sensação (um som, um cheiro, uma dor) é tomada isoladamente, sem referência ao objecto a que está inerente. Em seguida está a *imagem perceptiva*, que diz respeito à sensação quando esta provém «de um corpo conhecido, isto é, de alguma coisa que em nós produziu outras sensações anteriormente associadas na consciência, como a laranja de que procede o perfume, o sino de que se ouve o som» (4). É o que em *Elementos de Psiquiatria* o autor designa de

(1) Júlio de Matos, *Alucinações e Ilusões. Ensaio de Psicologia Médica*, São Paulo, Teixeira & Irmão, Editores, 1892, p. 16.

(2) *Ibidem*, p. 37.

(3) Cf. Júlio de Matos, *Elementos de Psiquiatria*, p. 51.

(4) Júlio de Matos, *Alucinações e Ilusões*, p. 37.

reconhecimento ou relacionamento da *sensação bruta* com outras sensações de objectos a que ela se reporta. Finalmente, há a *imagem perceptiva* ou *verbal*, que consiste em designar as sensações anteriores por uma palavra que as substitui. Em *Elementos de Psiquiatria*, o autor designa este fenómeno de «sensação diferenciada ou intelectualização da sensação», mas, apesar do seu carácter representativo, distingue-a da percepção, na medida em que esta nos remete para a presença existencial do objecto que a provoca. Não se confundindo com a sensação bruta, a percepção só se poderá, no entanto, afirmar quando estiverem cumpridos os condicionalismos de ordem fisiológica que produzem a sensação e quando esta for «intelectualizada» e referida à realidade exterior que lhe deu origem.

À medida que o processo de ideação se torna mais abstracto e geral, as imagens verbais ganham preponderância, em detrimento das sensoriais e perceptivas, que ficam subalternizadas. É assim que, na ideia geométrica de triângulo, a imagem sensorial das linhas ou a imagem perceptiva que as liga à figura dum triângulo, por exemplo, equilátero, isósceles ou rectângulo, se desvanece em favor da imagem verbal de triângulo, pela qual essa figura se designa e em que «o meu espírito não fixa um objecto, mas um sinal fonético ou gráfico da ideia» (1). O mesmo se diz dos demais conceitos abstractos, como de tempo, infinito, etc.

As *sensações brutas* dependem da actividade dos centros sensoriais, cuja localização no córtex cerebral já é conhecida. Quanto às sensações diferenciadas e às percepções ou ideias, a análise psicológica e a observação clínica obrigam a admitir também a sua dependência de «centros representativos», sede das imagens ou dos «símbolos directos». Do mesmo modo, e seguindo esta sequência de dependências, «as *percepções* ou ideias, enquanto símbolos gerais e abstractos das coisas ou *símbolos dos símbolos* [...] pressupõem ainda centros de ordem mais elevada, os *centros ideativos*, de possível localização no lóbulo pré-frontal» (2). Um esquema associacionista de representações, de base fisiológica, coloca o trabalho dos centros ideativos numa dependência causal directa dos centros representativos e sensoriais, o que confere um cunho realista a todo o conhecimento. Porque os centros sensoriais ligam directamente as percepções ou ideias à estimulação que a presença dos objectos provoca, «o centro visual não é senão um espelho, uma sorte de retina cortical, o centro auditivo, um ressoador, uma espécie de ampliação central do acústico, o centro da sensibilidade cutânea, um órgão de registo. Os centros representativos vêm depois; e os ideativos são a última *etapa*» (3).

(1) *Ibidem*, p. 38.
(2) Júlio de Matos, *Elementos de Psiquiatria*, p. 55.
(3) *Ibidem*, pp. 55-56.

9.3. O lugar da Psicologia

Júlio de Matos toma o partido de Littré, na crítica que este último dirigiu à censura de Stuart Mill, feita a Augusto Comte, por este não ter contemplado a disciplina de Psicologia no seu sistema enciclopédico das ciências. O fenómeno psíquico, por ser consciente, pode ser estudado, até certo ponto, subjectivamente, ou seja, fora da dependência directa da fisiologia, mas é destituído de fundamentos pretender estudar a inteligência ou a sensibilidade fora do âmbito da biologia. Seria equivalente à pretensão de estudar a embriologia ou a digestão de forma autónoma da biologia, o que não faria qualquer sentido. Pelo facto do estudo das manifestações psíquicas envolver, pela sua complexidade, procedimentos suplementares aos utilizados em biologia, não se poderá tomar esta circunstância para reclamar a sua separação da biologia. Esta situação compreende-se perfeitamente no quadro da filosofia comtiana, que estabelece uma relação directa entre a complexidade dos fenómenos e os instrumentos utilizados para o seu estudo, admitindo que quanto mais complexos forem os fenómenos maior será o número de processos para os conhecer. É assim que a matemática, para além das observações elementares, dispõe do raciocínio, a astronomia, a física e a química, para além da observação, dispõem do cálculo, a biologia, para além dos processos das disciplinas anteriores, dispõe da comparação e a sociologia dispõe da filiação histórica ([1]).

Também não merece acolhimento a posição de Lewes que, em Inglaterra, defendia a separação da psicologia da biologia, em virtude dos fenómenos psicológicos, nomeadamente o pensamento, se desenvolverem não somente sob a influência de factores orgânicos mas também por se alterarem por intervenção do meio social. A vida mental depende, de forma inegável, do meio social, como se depreende da análise das modificações a que estão sujeitos os pensamentos, os sentimentos, as decisões da vontade, mas como também deixa transparecer a evolução a que está sujeita a linguagem, as determinações do direito, etc. Esta interdependência cai na alçada da sociologia, que vê, desta forma, o seu domínio revigorado com a presença de novos problemas. No entanto, apesar de reflectir a influência do meio, a vida psíquica não deixa de continuar a ser «uma função do cérebro, cujo estudo só à biologia pertence» ([2]).

A interferência social atinge também, embora numa proporção mais atenuada, quase todos os fenómenos biológicos, mas semelhante situação não serve de argumento para defender a sua autonomia. Porque os fenómenos psicológicos se

([1]) Cf. Júlio de Matos, «A Filosofia Positiva e os progressos da psicologia moderna», em O *Positivismo*, 2 (1879-1880), p. 85.

([2]) *Ibidem*, p. 86.

apresentam como um resultado desta dupla dependência, eles poderão ser considerados sob dois pontos de vista distintos, que dão origem a uma *psicologia fisiológica*, que estuda as diferentes faculdades da vida psíquica, e a uma *psicologia sociológica*, que estuda as suas alterações históricas, sob a influência do meio social. Porém, conclui Júlio de Matos, são apenas os estudos no domínio da fisiologia e da patologia que permitem conhecer a vida psíquica, ou o espírito humano. Não apenas as diferentes formas de patologia, ligadas à amnésia e à alucinação, têm uma explicação a partir duma base fisiológica, mas foi por meio da observação, experimentação e estudos comparativos realizados em cérebros de humanos e de animais, em situações normais e patológicas, que «as grandes verdades da psicologia têm sido descobertas, nomeadamente a relatividade do conhecimento, a relação da inteligência e da sensibilidade com a volição, os centros de coordenação dos movimentos, da linguagem, da percepção, da atenção» ([1]).

9.4. O padrão determinista em Psicologia e uma certa espontaneidade da consciência e da vontade

Os fenómenos psicológicos, tais como os fenómenos naturais, biológicos e sociais, devem ser compreendidos segundo os padrões do determinismo. Este modelo de inteligibilidade conheceu a sua primeira aplicação com sucesso no campo da astronomia e comandou depois os estudos nos domínios da física e da química. Com Claude Bernard, foi também aplicado no domínio da biologia e a partir de Augusto Comte tem conduzido os estudos da sociologia. Só os fenómenos psicológicos se encontram ainda fora desta orientação, continuando a ligar a explicação da actividade intelectual e as suas decisões voluntárias à crença na liberdade absoluta do homem. Mas esta concepção, que constitui «um dos dogmas do espiritualismo, tornou-se insustentável» ([2]). Só o desenvolvimento dos estudos de fisiologia poderá, pela observação e pela experiência, responder com rigor à pergunta: por que razão os actos humanos da inteligência e da vontade «tomam invariavelmente uma determinada orientação que podemos prever?» ([3]).

A condução dos estudos de psicologia não tem seguido em conformidade com estes critérios, pois não tem aproveitado as descobertas que têm sido feitas no campo da fisiologia. De acordo com os estudos realizados sobre as condições anatómicas e fisiológicas da vontade, «as diferenças que separam os actos livres e

([1]) *Ibidem*, p. 87.
([2]) Júlio de Matos, «O determinismo em psicologia», em *O Positivismo*, 1 (1878-1879), p. 22.
([3]) *Ibidem*.

conscientes das acções automáticas não são essenciais, evolucionando as duas ordens de fenómenos sob a influência dum mesmo processo orgânico geral» ([1]). Desta forma, Júlio de Matos argumenta, em primeiro lugar, sublinhando que os actos reflexos se mostram exclusivamente dependentes da espinal-medula, como provam os movimentos executados por animais submetidos à ablação dos lóbulos cerebrais, enquanto os actos conscientes dependem da intervenção do cérebro, que constitui uma «*continuação anatómica da medula*» ([2]), em segundo lugar, chamando a atenção para o papel central do cérebro na formação das noções de *personalidade* e de *unidade psíquica* ([3]). É por seu intermédio que se opera a passagem do automatismo dos reflexos medulares ou animais para os reflexos cerebrais, próprios da consciência, que caracterizam as acções do homem. Além disso, o elevado número de células do córtex cerebral e a intensidade das forças específicas que possuem permitem operar a transformação das impressões sensíveis em actos conscientes, o que não pode ter lugar ao nível da espinal-medula. Finalmente, a propriedade que todo o elemento nervoso possui de conservar durante algum tempo as impressões que o atingem, designado por Luys de «fosforescência», manifesta-se de forma muito mais intensa no cérebro do que na espinal-medula, em virtude do número incalculável de células nervosas que o constituem. As acções reflexas centradas na espinal-medula respondem sob a influência da excitação directa da medula, ao contrário das acções cerebrais, que reagem sob o efeito da combinação das impressões que as células cerebrais retêm.

Uma vez estabelecidas as condições orgânicas das acções cerebrais da consciência, estudadas pela fisiologia do sistema nervoso, a psicologia ganha uma orientação científica, que a afasta definitivamente do idealismo metafísico, que se apoiava na auto-análise da consciência e nos princípios abstractos da razão. As temáticas da consciência, da liberdade e da vontade conhecem então o único enquadramento que as poderá compreender de forma segura e positiva ([4]). Todavia, as acções humanas não se compreendem nos termos dum fatalismo inflexível, semelhante ao que permite prever com exactidão o movimento dos corpos celestes. Os fenómenos da vontade, ao contrário do que sustenta o materialismo radical de Miguel Bombarda, não estão abrangidos por este determinismo. Se Júlio de Matos não aceita a concepção da metafísica espiritualista, para quem a actuação da vontade não apresenta nenhuma previsibilidade, também se opõe à concepção materialista, que circunscreve a vontade a um determinismo estrito, ignorando a influência que a consciência exerce nos seus próprios actos. Sem negar o deter-

([1]) *Ibidem*, p. 23.
([2]) *Ibidem*, p. 25.
([3]) Cf. *ibidem*, p. 26.
([4]) Cf. *ibidem*, pp. 25-28.

minismo dos actos humanos, que considera indispensável para o seu estudo científico, não aceita concebê-lo nos termos dum processo fatalista, que considera ser um vestígio das concepções metafísicas.

Os fenómenos da consciência e da vontade obedecem certamente a condições fisiológicas conhecidas, mas estão também sujeitos a influências diversas que neles se exercem, com destaque especial para a educação, que imprime um sentido peculiar à actividade humana. Desta forma, a ideia de que os actos voluntários são meramente espontâneos é contrária aos estudos da fisiologia, que têm demonstrado a sua subordinação a um potencial hereditário, que fixa no indivíduo as características da espécie e dá conta das tendências especiais de cada homem para actuar numa direcção que se pode prever. Mas é igualmente inaceitável conceber os actos da vontade como uma fatalidade, pois por meio da educação é possível intervir neles e orientá-los numa direcção determinada. Fiel a uma orientação positivista, mas distanciando-se duma visão materialista, Júlio de Matos compreende os actos da vontade pelo condicionamento, quer da hereditariedade das tendências específicas de cada homem quer do influxo da personalidade.

Se um mesmo estímulo produz em diferentes indivíduos actos diferentes e se estímulos diferentes são capazes de produzir em vários indivíduos a mesma reacção é porque a acção humana se não pode explicar apenas como resposta individual às sensações. Ao contrário do que pretendia Locke, o cérebro humano não é uma *tábua rasa*, em que os actos do pensamento seriam a tradução das impressões sensíveis. Para além desta causa exterior da estimulação sensível, há a experiência dos ascendentes que a hereditariedade acumula e que imprime ao nosso cérebro uma orientação particular, «de sorte que não é realmente a um motivo único que o homem obedece actuando, mas a uma resultante, a uma síntese de forças, de avaliação superiormente difícil. Daqui uma aparente espontaneidade da acção, subordinada no fundo ao mais rigoroso determinismo» ([1]). É neste sentido que a educação, ao procurar promover a subordinação das acções a um ideal de justiça e de moral, visa predeterminar a vontade numa direcção segura e previsível, o que acaba por não deixar espaço para a defesa da existência do livre arbítrio.

Capítulo Quatro

A etnologia e a questão das identidades nacionais

José Luís Brandão da Luz

1. A demarcação das áreas e a querela das confrontações

Os investimentos realizados no campo da etnologia, filologia, arqueologia, ciência das religiões e psicologia trouxeram um importante incremento aos estudos dos fenómenos sociais, o último domínio das ciências que se constituiu. Tornou-se possível perceber as particularidades de certos costumes, rituais e heróis locais a partir das suas relações com o passado, donde provinha a sua identidade, ou seja, onde se «nos revelam estados primitivos da consciência, e esse período emocional donde saiu o acordo afectivo das primeiras sociedades humanas» (1). É assim que muitos costumes sociais do presente ganham relevância ou uma densidade nova quando comparados com outros semelhantes que os estudos antropológicos descobrem noutros povos. A antropologia foi uma das ciências sociais que mais contributos trouxeram para a compreensão da realidade sociocultural dos povos, tendo sido, por isso, altamente cultivada e valorizada por Teófilo Braga e pelos autores que se situavam na órbita do círculo de influência do positivismo.

Tomada na sua acepção genérica, apenas no século XIX a antropologia estabelece um programa e desenvolve um trabalho de escola, apesar de ser possível reconhecer anteriormente a existência dum pensamento que reflectisse o tipo de preocupações de que se ocupa. A palavra abriga uma variedade de saberes que, sendo cultivados no seio de diferentes disciplinas, como a antropologia física, a etnologia, a etnografia, a linguística ou a glotologia e a arqueologia pré-histórica, tinham por objecto comum o homem, nas suas dimensões física, linguística e cultural.

(1) Teófilo Braga, *Contos Tradicionais do Povo Português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, vol. I, p. 31.

Na primeira metade do século XIX, assiste-se a um grande esforço para definir as confrontações que individualizam os campos cultivados por estas diferentes disciplinas. Assim, de um modo geral, a antropologia física utiliza-se para designar o estudo dos caracteres anatómicos do homem, aparecendo intimamente ligada aos trabalhos realizados no domínio da frenologia. Coube ao naturalista William-Frédéric Edwards, que fundou a Sociedade Etnológica de Paris, em 1839, a iniciativa de ligar o termo etnologia ao estudo dos principais elementos que, do ponto de vista físico e cultural, distinguem as raças humanas umas das outras. A etnologia, nesta perspectiva, tem por objectivo procurar os elementos que no plano biológico e moral determinam o que cada raça tem de específico, o que lhe confere um ascendente social e político importante, pelo esclarecimento que pode trazer na condução das políticas nacionais, nomeadamente de cariz colonial. Contrapunha-o ao termo etnografia, utilizado pelo italiano Adriano Baldi, para o estudo e classificação das línguas, que eram consideradas os elementos essenciais da formação das nacionalidades. É por falarem línguas diferentes que os povos se distinguem entre si, daí que o estudo comparativo das línguas e a sua classificação envolvesse consigo a análise e caracterização dos povos (1).

O aparecimento da disciplina de Antropologia nos cursos do ensino superior, a criação de sociedades científicas, laboratórios, revistas e diversas publicações contribuíram para a sua difusão, principalmente a partir dos anos 50. Paul Broca fundou a Sociedade de Antropologia de Paris, em 1859, que foi decisiva para a afirmação deste novo ramo disciplinar e a clarificação do seu significado. A iniciativa surgiu como reacção à falta de acolhimento que mereceram as suas posições poligenistas e antitransformistas sobre a origem do homem, no seio da Sociedade de Biologia. Estas ideias eram dominantes entre os cientistas franceses da época, mas porque tinham provocado profundas divisões no seio da Sociedade Etnológica de Paris, tendo mesmo levado à sua dissolução, em 1848, facilmente se poderá perceber a atitude tomada em relação a Broca, como forma de preservar a coesão da Sociedade.

A visão poligenista que predominava na nova Sociedade de Antropologia sobre a origem das raças humanas contou logo à partida com o apoio de positivistas declarados, como Charles Robin e Georges Pouchet, que deram continuidade à linha de investigação que a Sociedade de Biologia desenvolvia. Predominaram assim os estudos baseados na recolha de observações e nas abordagens antropométricas, destinadas em grande parte a avaliar as capacidades cranianas, deixando pouca abertura a discussões teóricas sem fundamento, como era considerado o

(1) Cf. Nélia Dias, *Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie en France*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, pp. 18-21.

evolucionismo darwinista, sustentado sem grande ressonância pelo positivista Eugène Dally ([1]).

A situação começou a alterar-se com a admissão de Armand de Quatrefages que, no Museu de História Natural, foi pioneiro no ensino da Antropologia, ao criar, em 1855, essa disciplina, e que, pelas suas posições monogenistas, contribuiu para a dinamização da Sociedade e a discussão de novas ideias. Também foi de primordial importância a influência exercida por Carl Vogt, que havia organizado, em Genebra, onde se radicou, o Museu de História Natural. Publicou, em 1883, um importante estudo comparativo sobre o homem e o animal, que assumia, conciliando linhas de orientação divergentes, um poligenismo transformista e defendia uma analogia entre a ontogénese, ou os processos de desenvolvimento individual, e a filogénese, ou o desenvolvimento ao longo do tempo das formas animais e humanas.

Este trabalho, como apurou Joy Harvey, teria sido acolhido com entusiasmo por Broca e pela Sociedade de Antropologia de Londres, que o traduziu de imediato, e exerceu influência no rumo da investigação de diversos autores franceses de orientação materialista, nomeadamente na arqueologia pré-histórica de G. de Mortillet e no estudo da evolução social de Charles Letourneau. Estes autores, a que se juntou ainda o contributo decisivo de Abel Hovelacque, que desenvolveu o domínio dos estudos linguísticos, exerceram uma significativa influência na Sociedade de Antropologia, que se abriu cada vez mais ao evolucionismo de Darwin, cuja obra havia sido traduzida e prefaciada, em 1862, por Clémence Royer. A concepção evolucionista começou a exercer uma influência favorável entre os membros positivistas da Sociedade a partir dos finais dos anos 60, graças, em grande parte, aos esforços de Eugène Dally, que procurou tratar as relações de parentesco entre o homem e os primatas, situando, no contexto do positivismo científico, as concepções de Darwin e Huxley, cuja obra, *Man's Place in Nature*, traduziu e prefaciou.

Paul Broca foi decisivo para a expansão da teoria evolucionista no seio da Sociedade de Antropologia, ao associar a visão transformista das espécies a uma origem poligenista, que expurgasse do horizonte qualquer conotação criacionista que as concepções monogenistas duma descendência comum das espécies pareciam não precaver. Todavia, não evitou a saída da Sociedade de alguns positivistas e a oposição ao darwinismo de Charles Robin e Armand de Quatrefages. De qualquer modo, a facção dos positivistas, que predominou, foi a que contribuiu para dar expressão às concepções transformistas que foram acolhidas na revista *La*

([1]) Cf. Joy Harvey, «L'Évolution transformée: positivistes et matérialistes dans la Société d'Anthropologie de Paris du Second Empire à la Troisième République», em Britta Rupp-Eisenreich (org.), *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, pp. 387-410.

Philosophie Positive, apesar das hesitações manifestadas por Littrée, face a uma teoria que carecia de evidência experimental [1].

Também a Escola de Antropologia de Paris, criada por Broca, em 1875, contribuiu para difundir a influência das posições positivistas e materialistas ligadas ao estudo dos caracteres físicos do homem e favorável às concepções transformistas. Para além de Broca e Dally, ensinaram nessa escola Paul Topinard, que escreveu a primeira obra de divulgação *A Antropologia*, em que apresentava, de forma favorável, as posições transformistas, Bertillon, a quem se atribui a descoberta das impressões digitais, e os autores de orientação materialista Abel Hovelacque e, mais tarde, Charles Letourneau, que, ao procurarem reduzir a sociologia à etnologia, ou seja, ao estudo da cultura das diferentes raças, suscitaram as hostilidades dos positivistas e as reacções de Littrée e Topinard [2].

Em geral, entendia-se por antropologia o estudo do homem numa perspectiva física, ou seja, sob o ponto de vista anatómico e fisiológico, com vista à identificação das diversas raças. Mas ao entrar na questão das confrontações das disciplinas afins, Paul Broca atribui à antropologia o estudo do homem no seu conjunto, sem atender às suas variedades, reservando para a etnologia o estudo pormenorizado das raças, numa perspectiva comparativa, com vista a determinar as suas características intelectuais e sociais e a conhecer as suas ligações, o que faz desta disciplina um ramo especial da antropologia. Broca dá continuidade à perspectiva de Edwards e, aceitando o ponto de vista de Balbi, atribui à etnografia um estudo descritivo dos povos, por conseguinte, não científico, com base em registos de viagens, depoimentos de comerciantes, missionários, etc. Armand de Quatrefages, no ensino da sua disciplina, no Museu de História Natural, adopta a perspectiva de Broca que atribui à antropologia o estudo geral das raças humanas e considera a etnologia um ramo desta disciplina geral. Sem subscrever qualquer tipo de orientação espiritualista, sustenta uma posição monogenista, mas opõe-se à tese darwinista da selecção natural. Segundo ele, as variações das raças humanas explicam-se como formas diferenciadas de desenvolvimento, quer físicas quer culturais, provocadas pela influência do clima e por processos de adaptação a condições de vida adversas. Tratava-se de estudar as raças humanas segundo as exigências duma metodologia científica. E é nas ciências naturais que se encontra o modelo a seguir para a elaboração do quadro duma classificação exaustiva, com base nas suas semelhanças e diferenças.

---

(1) Cf. Émile Littrée, «Questions soulevées à propos du transformisme», *La Philosophie Positive*, 15 (1875), p. 448.

(2) Cf. Joy Harvey, art. cit., pp. 403 e 410, n. 52.

2. Os pioneiros da Antropologia Física em Portugal

Em Portugal, os trabalhos de paleontologia e de arqueologia pré-histórica encontraram em Francisco António Pereira da Costa (1809-1889), Carlos Ribeiro (1813-1882) e Joaquim Filipe Nery Delgado (1835-1908) as principais referências que reclamaram para o país um lugar no seio da comunidade científica dos estudos antropológicos. Os três autores começaram por desenvolver os seus estudos na Comissão Geológica do Ministério das Obras Públicas, que fora reactivada em 1857, competindo ao primeiro a catalogação da investigação paleontológica e aos outros dois os trabalhos de campo para a cartografia geológica do país. Pereira da Costa era professor da Escola Politécnica de Lisboa, onde ampliou a Secção Mineralógica do Museu e leccionou a 7.ª cadeira de Mineralogia e Geologia, em que se supõe ter sido integrado o ensino da Paleontologia. Em 1865 publica o seu estudo pioneiro sobre a descoberta paleontológica, no cabeço da Arruda, em Muge, no vale do Tejo, de esqueletos humanos que atestavam a presença do homem em períodos recuados da pré-história. Nery Delgado apresenta, em 1867, os seus *Estudos Geológicos* sobre as grutas de Cesareda, em que procura também provar a presença remota do homem pré-histórico em Portugal, e, em 1871, Carlos Ribeiro apresenta à Academia das Ciências de Lisboa a sua *Descrição de alguns Sílex e Quartzites Lascados Encontrados nas Camadas dos Terrenos Terciário e Quaternário das Bacias do Tejo e do Sado* (1).

A descoberta feita por Carlos Ribeiro, perto da Ota, de sílex e quartzitos que revelavam uma intervenção intencional do homem levou-o a supor, devido à idade dos terrenos em que foram encontrados, que haviam sido talhados pelo homem pertencente ao período do terciário. O assunto foi amplamente discutido no seio do IX Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-Histórica, realizado em Lisboa, em 1880, tendo mesmo ocasionado uma visita de estudo dos congressistas ao local, a fim de identificarem a idade das camadas geológicas em que os achados foram recolhidos (2). Não obstante a determinação que Carlos Ribeiro pôs na defesa da presença do homem na idade terciária, considerando-o mesmo testemunha da actividade vulcânica que está na origem da formação dos basaltos de Lisboa, veio a verificar-se que «os "eólitos" comprovadamente talhados eram quaternários, enquanto os provenientes de terrenos mais antigos não tinham

(1) Cf. M. Telles Antunes, «Sobre a história da paleontologia em Portugal», em *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal. I Colóquio — Até ao Século XX*, Lisboa, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1986, vol. II, pp. 793-798.

(2) Cf. Teixeira Bastos, «Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-Históricas», em *Era Nova*, Lisboa, (1880-1881), pp. 144 e 181-184. Este trabalho foi posteriormente integrado em *Ciência e Filosofia. Estudos de Crítica Positivista*, Porto, Tipografia de A. J. da Silva Teixeira, 1890.

sido afeiçoados por mão humana» (1), vindo assim a tornar-se a sua tese insustentável. É de salientar, no entanto, que Teixeira Bastos, na nota que escreveu para a *Era Nova* sublinha a existência duma convergência de provas favoráveis à existência de vestígios humanos em Portugal, no período do terciário, e parece mesmo querer atribuir a motivações nacionalistas de alguns participantes estrangeiros no congresso a decisão de deixar a questão em aberto, pedindo aos geólogos portugueses que levassem ao próximo congresso materiais novos que pudessem trazer esclarecimentos complementares.

Ao nível do ensino universitário, a Antropologia desenvolve-se na Universidade de Coimbra, com a criação, em 1885, da cadeira de Antropologia, Paleontologia Humana e Arqueologia Pré-Histórica, que veio substituir a 8.ª cadeira da Faculdade de Filosofia, que tinha a designação de Agricultura, Zootécnica e Economia Rural (2). O seu ensino apareceu intimamente ligado ao Museu de História Natural, que nessa altura ampliou as três secções de que dispunha, dedicadas à Botânica, à Zoologia e à Mineralogia e Geologia, abrindo uma nova secção dedicada à Antropologia. Foi seu primeiro director Bernardino Machado, que era ao mesmo tempo o titular da 8.ª cadeira de Antropologia. Imprimiu ao seu ensino uma orientação prática, que se traduziu numa pesquisa efectuada pelos alunos, cujos resultados foram mais tarde publicados, e em aulas práticas nos respectivos laboratórios. A orientação da cadeira seguia a linha dos problemas pertencentes ao domínio da antropologia física, como se depreende a partir dos temas dos trabalhos realizados pelos alunos e dos manuais adoptados (Broca, Topinard e Mortillet) assim como do teor dos programas conhecidos.

A sua intensa actividade no campo político, nomeadamente conselheiro e par do reino, fez recair grande parte da responsabilidade da direcção do Museu e da leccionação em Henrique Teixeira Bastos, director interino do Museu e lente substituto da respectiva cadeira. É de sua autoria o programa referente ao ano lectivo de 1889/90, que confere particular destaque aos procedimentos metodológicos utilizados, nomeadamente para apurar os caracteres anatómicos e fisiológicos das diferentes raças humanas, determinar as capacidades cranianas, por meio do estudo comparativo das raças, o índice encefálico dos homens de génio e dos criminosos. Bernardino Machado manteve-se na cátedra de Antropologia desde a sua fundação, em 1885, até 1907, devendo-se também a ele a iniciativa de fundar em Coimbra, em 1896, a Sociedade de Antropologia, com o fim de «desenvolver os estudos antropológicos em Portugal», conforme preconiza o art.º 2.º dos seus Esta-

(1) M. Telles Antunes, art. cit., p. 801.

(2) Sobre o ensino da Antropologia na Universidade de Coimbra, ver M. L. Rodrigues de Areia e M. A. Tavares da Rocha, «O ensino da antropologia», em *Cem Anos de Antropologia em Coimbra: 1885-1985*, Coimbra, Museu e Laboratório Antropológico, 1985, pp. 13-60.

tutos. Foi substituído por Eusébio Tamagnini que, durante mais de quarenta anos, dirigiu a secção de Antropologia do Museu de História Natural e ampliou o domínio da antropologia com a introdução dos estudos etnológicos, a criação do Curso de Etnografia Colonial e do Curso de Antropologia Criminal.

Também os autores alinhados no ideal positivista seguiam com atenção os desenvolvimentos que se operavam neste sector. É assim que, aquando da realização em Lisboa, em Setembro de 1880, do IX Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-Históricas, Teófilo Braga dá instruções a Francisco José Teixeira Bastos, seu colaborador na direcção da revista *Era Nova*, para que acompanhasse as sessões do congresso, que contou com a presença de Quatrefages, Mortillet, John Evans, entre outros ([1]). Na notícia que preparou para a revista ([2]), Teixeira Bastos salienta a discussão em torno da existência do homem terciário miocénico em Portugal, como tendo sido o ponto central dos debates. Mas, na correspondência a que aludimos, Teixeira Bastos refere a ocorrência dum debate que Quatrefages teria sustentado sobre a teoria darwinista da evolução, o que dá a entender que os assuntos tratados se não limitaram ao domínio da pré-história. Muito embora a notícia que escreveu para a *Era Nova* tivesse omitido qualquer referência ao assunto, menciona no entanto que, para além dos geólogos portugueses, o congresso contou ainda com a apresentação dos estudos etnológicos de Adolfo Coelho e Consiglieri Pedroso, respectivamente, sobre os cultos peninsulares anteriores ao domínio romano e o casamento popular em Portugal, o que traduz a largueza de domínios abrangidos na noção da antropologia.

3. A linha de rumo da Antropologia Física

Em 1887, surge no Porto a Sociedade Carlos Ribeiro, que se propunha conferir aos estudos antropológicos em Portugal uma orientação mais apoiada em dados objectivos, ao contrário da que era seguida por Teófilo Braga, Adolfo Coelho e Consiglieri Pedroso. A Sociedade era dirigida por António Augusto da Rocha Peixoto (1865-1909), Ricardo Severo (1869-1940) e Artur da Fonseca Cardoso (1865--1912), contando ainda com o apoio tutelar de Basílio Teles e Júlio de Matos, tendo recebido um forte apoio da Sociedade de Antropologia de Paris. Em termos programáticos, visava o estudo das ciências naturais e sociais, assegurava a edição

([1]) Cf. carta de 22 de Setembro de 1880, de Teixeira Bastos a Teófilo Braga, em *Quarenta Anos de Vida Literária*, p. 192.

([2]) Cf. Teixeira Bastos, «Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-Históricas», pp. 181-184.

da *Revista de Ciências Naturais e Sociais*, que reunia extensa colaboração nos domínios da etnologia, filologia e paleontologia, tendo também desenvolvido importantes campanhas em prol da preservação e reequipamento das secções de história natural dos museus e das escolas do país.

Para o grupo do Porto, o problema das origens étnicas do povo português não se poderia reduzir a um simples debate teórico, com apoio na recuperação da tradição da cultura popular, vertida no romanceiro, nos contos, na poesia e nos usos e costumes, mas carecia de apoio nos dados da paleontologia e duma antropologia assente na recolha sistemática de dados anatómicos. Daí o particular apreço que era concedido à arqueologia, nomeadamente aos trabalhos desenvolvidos por Leite de Vasconcelos, mas também aos que foram realizados por Estácio da Veiga (1828-1891), que elaborou a *Carta Arqueológica do Algarve* e reuniu em Lisboa uma importante colecção arqueológica, que viria a constituir o primeiro núcleo do Museu Etnográfico Português. O museu foi criado oficialmente em finais de 1893, pela iniciativa legislativa do então ministro Bernardino Machado, mas foi Leite de Vasconcelos, seu actual patrono, quem moveu as diligências para a sua fundação, fazendo valer as afinidades científicas e bom relacionamento pessoal que tinha com o ministro, que era professor de Antropologia em Coimbra ([1]). A Estácio da Veiga se devem também as *Antiguidades Monumentais do Algarve*, que publicou na Imprensa Nacional, em 4 volumes, sobre o período pré-histórico, para além de numerosos apontamentos referentes aos períodos da dominação dos árabes e dos romanos, tendo estes últimos sido publicados pelo Dr. Leite de Vasconcelos na revista *O Arqueólogo Português*.

Mas a linha de força dominante do projecto dos antropólogos portuenses para definir a tipologia da raça portuguesa baseava-se fundamentalmente na craneometria e na antropometria, seguindo assim de perto as directrizes da antropologia de Topinard no estudo do povo português. Ricardo Severo chegou a deslocar-se a Paris para discutir com Topinard os planos para aplicar as suas linhas de investigação nos estudos antropológicos em Portugal. A ligação directa com o mestre da Sociedade de Antropologia de Paris não só contribuiu para manter o grupo fora das esferas de influências do ensino universitário português, nomeadamente de Coimbra onde desde 1885 funcionava a cadeira de Antropologia, mas permitiu também receber orientações para empreender o estudo etnológico do povo português, a partir dum plano de recolha de dados da população portuguesa por ocasião da inspecção militar, dispondo para o efeito de bibliografia e de ma-

([1]) Cf. Henrique Coutinho Gouveia, *Museologia e Etnologia em Portugal: Instituições e Personalidades*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1997, vol. I, pp. 154-158.

teriais para medições antropométricas, em ordem ao desempenho adequado da tarefa [1].

Paralelamente, nos Açores, Arruda Furtado empreende de moto próprio, como a seguir iremos analisar, um estudo antropológico da população da ilha de S. Miguel, respeitando as mesmas exigências metodológicas que eram preconizadas pelos trabalhos de Broca e de Topinard. Simultaneamente, Francisco de Paula e Oliveira trazia a público, na *Era Nova*, um estudo dos crânios pré-históricos pertencentes à colecção da secção geológica do Museu Etnográfico e procurava, desta forma, caracterizar as raças pré-históricas do país. Foi também graças à sua colaboração que Arruda Furtado pôde dispor dum conjunto muito significativo de medições e observações de populares de diferentes regiões do país, que lhe permitiram estabelecer uma comparação com o grupo de camponeses micaelenses por ele analisados.

4. Arruda Furtado: origem animal do homem e estudos antropológicos

4.1. Vida e matriz evolucionista da obra

Francisco de Arruda Furtado nasceu em Ponta Delgada, a 17 de Setembro de 1854, onde também veio a falecer, prematuramente, a 21 de Junho de 1887, após uma permanência de cerca de dois anos em Lisboa, em que esteve colocado, como adido, no Museu de História Natural da Escola Politécnica. Mesmo com o baixo salário que recebia, esta nomeação, diz em carta que endereçou a Francisco Maria Supico, «dá-me a tranquilidade de espírito, por me não ver obrigado a tratar de coisas para que não nasci», oferecendo-lhe uma ocasião ímpar para se dedicar à investigação, continua em jeito de confidência, «para que se possa fazer alguma coisa que chame a atenção e me possa fazer suprir, com o título de trabalhos práticos, a falta dos outros que não possuo» [2].

Arruda Furtado foi o que se poderá considerar, na plena acepção da palavra, um autodidacta no domínio das ciências naturais, embora a sua obra científica tivesse merecido um amplo reconhecimento pelos mais credenciados cientistas estrangeiros com quem se correspondeu. Não detinha qualquer título académico e

[1] Cf. Ricardo Roque, *Antropologia e Império: Fonseca Cardoso e a Expedição à Índia em 1895*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 165-182.

[2] *Correspondência Científica de Francisco de Arruda Furtado*, int., levantamento e estudo de Luís M. Arruda, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2002, p. 536.

dedicou a sua vida ao estudo, desde os doze anos de idade, devendo à orientação do Dr. Carlos Machado, organizador da secção de história natural do Museu de Ponta Delgada, que hoje tem o seu nome, toda a formação nesta área (1). Em carta de teor autobiográfico que escreveu a seu irmão António Furtado, e que este publicou na revista *Era Nova*, de que era proprietário e gerente, faz alusão à intensa participação que teve neste projecto. Ao mesmo tempo, reconhece a sua gratidão para com o médico açoriano, que dedicou todo o labor à zoologia, e evoca as circunstâncias do encontro que, andaria ele por volta dos dezoito anos de idade, conferiu um rumo sistemático aos seus estudos, na forma que a seguir transcrevemos: «Lembras-te duma manhã de sol ardente, em Agosto, haverá sete anos, quando nós regressávamos duma excursão puramente material, como todas as que então fazíamos, aos ombros, grandes sacas de minerais, os chapéus crivados de coleópteros? Íamos a dobrar o último cotovelo do caminho que sobe das Sete Cidades, e ouvíamos falar alto. Eu receei, cuido que por nos terem dito que o esperavam no vale e pela semelhança da voz, que fosse o Dr. Carlos Machado; envergonhava-me sobremodo o ter de lhe aparecer assim, carregado de pedregulhos! Pois foi exactamente a triste oferta, que depois lhe fiz daqueles *calhaus rolados*, coligidos com tanto analfabetismo, o que me deu entrada no nosso museu, e o que fez com que devesse ao Dr. Machado toda a minha educação intelectual, toda (devo dizê-lo). Eis como, muitas vezes, o futuro dum homem pode estar numa pedra que ele não sabia desprezar! Desde então, o meu trabalho livre faz-se no meio das colecções e dos livros, quase todas as tardes e noites.» (2)

Centrou os seus interesses científicos em dois domínios fundamentais, a zoologia e a antropologia, que desenvolveu com o apoio duma adesão incondicional à teoria evolucionista de Darwin. Relativamente ao primeiro ponto, a zoologia, a sua investigação foi norteada pela questão do transformismo das espécies animais nos Açores, que o levou a deslocar a atenção inicial que vinha dedicando às ara-

---

(1) O Dr. Carlos Machado ensinou Matemática e Ciências, no Liceu de Coimbra e depois no de Ponta Delgada, cidade em que também desempenhou as funções de autarca e de governador civil do distrito. Por ocasião das celebrações do tricentenário da morte de Camões, organizou o Gabinete de História Natural no Convento da Graça, onde funcionava o Liceu de Ponta Delgada, de que era reitor. Este constituiu o primeiro núcleo do Museu, que foi depois ampliado pelo Coronel Francisco Afonso de Chaves, com as secções de botânica, arqueologia e belas-artes, e que, por proposta sua, passou depois a ser designado de Museu Carlos Machado. Apesar da sua formatura em medicina, pela Universidade de Coimbra, «nunca usou da sua arte, dedicando-se desde estudante ao ensino, à política e aos estudos de ciências naturais que lhe vincularam o nome» (Urbano de Mendonça Dias, *Literatos dos Açores*, Empresa Tipográfica Lda. de Vila Franca do Campo, 1931, p. 684).

(2) Francisco de Arruda Furtado, «Ciência e Natureza. Carta a António Furtado», em *Era Nova*, Lisboa, (1880-1881), p. 86.

nhas, em que recolheu mais de sessenta espécies (1), para os moluscos terrestres. É que, como explica na carta a seu irmão António, as aranhas são mais facilmente transportadas para as ilhas, por meio das mercadorias vindas do exterior e da plumagem das aves, ao contrário dos moluscos terrestres que, como escreveu em carta que endereçou a Darwin (2), são mais difíceis de introduzir, dando assim mais garantias da ocorrência dum transformismo endémico, sem interferências provocadas por invasões provenientes do exterior.

Pela leitura de Darwin teria aprendido estes argumentos que o puseram no caminho da malacologia e o fizeram perceber a importância das ilhas para o esclarecimento do seu problema. Com efeito, a formulação da hipótese transformista de Darwin liga-se à observação de que as espécies animais das ilhas Galápagos não permaneciam semelhantes às do continente de onde tinham provindo. Apesar das semelhanças que ainda mantinham, adquiriram caracteres próprios, como aconteceu com os tentilhões que, para se adaptarem às diferentes possibilidades de vida nas ilhas, desenvolveram formas diferenciadas de bicos, consoante o tipo de alimentos de que dispunham. As necessidades impostas pelo *habitat* levavam à transformação da espécie de origem em outras, que tenderam a isolar-se em conjuntos e transmitiram os seus caracteres hereditariamente pelos cruzamentos efectuados no interior de cada grupo. Pelo seu isolamento, as ilhas oferecem uma situação privilegiada para se observar a emergência e a expansão de novos caracteres diferenciadores, que se alastram pouco a pouco por toda a população e a torna diferente do grupo de origem. Esta ocorrência constitui prova não apenas de que as espécies evoluem por sua conta própria mas também de que descendem umas das outras, muito embora não apresente qualquer explicação do mecanismo que assegura a transformação, o qual será mais tarde esclarecido pela hereditariedade.

Na revista *Era Nova*, publicou três trabalhos sobre algumas espécies de moluscos e a sua distribuição nos Açores, fazendo num deles uma aproximação comparativa com estudos congéneres realizados em França sobre animais que se supunham ser da mesma espécie, mas que apresentavam importantes diferenças. A nível da espessura das conchas, observou que elas eram mais finas nos moluscos dos Açores, por razões que se prendiam com a falta de calcário do terreno e a amenidade do clima, que dispensavam os animais de protecção tão resistente, como careciam os exemplares que haviam sido observados na Europa central. Esta

(1) Cf. *Correspondência Científica de Francisco de Arruda Furtado*, pp. 25 e segs. e 108.

(2) Cf. Luís M. Arruda, «Comentários e notas à obra científica de Arruda Furtado», em *Professor Germano da Fonseca Sacarrão*, Lisboa, Museu Bocage, 1994, pp. 354-356. Sobre a correspondência de Arruda Furtado com Darwin, cf. Ana Leonor Dias da Conceição Pereira, *Darwin em Portugal (1865-1914). Filosofia. História. Engenharia Social*, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1997, vol. I, p. 71.

e outras singularidades não constituíam uma degenerescência provocada pela idade, mas, na sua perspectiva, encontravam-se «fixadas na espécie pelas leis da hereditariedade, pois que são gerais e as vemos, como já dissemos, no mais tenro período da vida» (1).

Também nos *Annals and Magasine of Natural History* fez a descrição anatómica duma espécie de moluscos e publicou uma pequena nota sobre a ocorrência de alguns exemplares desprovidos de órgãos sexuais. Estes dois pequenos trabalhos foram acolhidos por L. C. Mial, professor de Biologia da Universidade de Yorkshire, na Inglaterra, e director da revista, graças à intervenção de Thomas E. Thorpe, professor de Química da mesma Universidade, que, de passagem por S. Miguel e em visita ao Museu de Ponta Delgada, se interessou pelos trabalhos de Arruda Furtado e se empenhou em divulgá-los no seu país (2). Publicou ainda, em 1881, em Ponta Delgada, o opúsculo *O Homem e o Macaco*, em que defendia a universalidade da teoria evolucionista, em 1884, também em Ponta Delgada, *Materiais para o Estudo Antropológico dos Povos Açorianos. Observações sobre o Povo Micaelense*, de que falaremos mais à frente, e em 1886, já em Lisboa, *O Macho e a Fêmea no Reino Animal*, que retoma o tema do evolucionismo. Deixou dispersos alguns trabalhos no *Jornal de Ciências Matemáticas, Físicas e Naturais*, assim como vários artigos em jornais, de que destacamos *A República Federal*, de 1881 a 1882, o *Jornal do Comércio*, de 1886 a 1887, e a *Revista Intelectual Contemporânea*, em 1887.

Mas Arruda Furtado deixou ainda «grandiosos planos de investigação» (3), no seu espólio, sob a guarda da Biblioteca da Faculdade de Ciências de Lisboa. Estes materiais, acompanhados pelos «muitos rascunhos que os alicerçavam», trazem uma informação inestimável para perceber o valor científico da sua obra, nomeadamente ao nível da metodologia utilizada nos trabalhos de recolha que empreendia, na «elaboração de um modelo de Regiões Malacológicas da Ilha de São Miguel» (4) e na programação de expedições a efectuar, na exploração malacológica do mar (5).

(1) Francisco de Arruda Furtado, «Indagações sobre a complicação das maxilas de alguns hélices naturalizados nos Açores com respeito às das mesmas espécies observadas por Moquin-Tamdon em França», em *Era Nova*, Lisboa, (1880-1881), pp. 135-137.

(2) Luís M. Arruda, art. cit., p. 374, n. 6.

(3) António M. de Frias Martins, «Arruda Furtado na malacologia açoriana», em *Açoreana*, Ponta Delgada, 7 (1989), p. 9.

(4) *Ibidem*, p. 11.

(5) Cf. *ibidem*, p. 14.

4.2. Embriologia, Paleontologia e filiação das espécies

As investigações de Arruda Furtado encontravam na teoria evolucionista de Darwin um apoio sempre presente e inquestionável, quer ao nível da explicação da origem das espécies quer também do desenvolvimento individual ([1]). Ao mesmo tempo serviam para um combate frontal contra as concepções sustentadas pelos autores fixistas, inspirados, em parte, por uma visão criacionista do mundo de inspiração religiosa. O estudo comparativo dos embriões dos vertebrados, desde os primeiros dias de formação e em diferentes momentos do seu desenvolvimento, não permitia manter a ideia de que cada espécie animal teria tido uma origem singular, que, no caso do homem, teria sido algo de privilegiado. Os dados provenientes da embriologia não só afastavam definitivamente a ideia da existência duma forma humana definitiva, já na origem da geração do homem, como davam conta dum processo de transformação orgânica que em nada diferia dos demais vertebrados. Todos eles partem das sucessivas divisões duma célula inicial, que resulta da fusão de outras duas, uma feminina e outra masculina. Ou seja, como diz o próprio Arruda Furtado, todos derivam duma célula feminina, o óvulo da mulher que, «na fecundação pelo elemento masculino, começa por se dividir em duas células, cada uma das quais se divide em outras duas, e assim sucessivamente até que o óvulo é constituído por uma aglomeração de células» ([2]) que se vão especializando à medida que a multiplicação progride.

Apoiando-se em autores, como Gustavo Le Bon, que cita com frequência nos seus trabalhos, e no testemunho de naturalistas, como Darwin e Baer, Arruda Furtado adverte para a semelhança das formas dos embriões dos vertebrados nos primeiros tempos da sua evolução: «em certos períodos o braço do homem, a pata dianteira do cão, a asa da galinha e a barbatana peitoral da tartaruga são representados por uma mesmíssima forma» ([3]). Logo de seguida, acrescenta que a diferenciação destes embriões se opera tanto mais tarde quanto mais elevadas forem as suas posições na hierarquia da escala animal: «numa série apropriada de embriões,

([1]) Cf. Francisco de Arruda Furtado, *O Macho e a Fêmea no Reino Animal*, Lisboa, David Corazzi Editor, 1886; Luís M. Arruda, *Pensamento científico de Arruda Furtado no contemporâneo dos Açores*, sep. do *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, 57, (1999), pp. 435-448; Idem, «Escalas nos Açores, povoamentos e evolucionismo vistos por Arruda Furtado», em *Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento Entre o Ocidente e o Oriente. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2001, 2.º vol., pp. 428-437.

([2]) Francisco de Arruda Furtado, «Embriologia: uma ideia popular do que ela vale na teoria de Darwin e do que é a filosofia de nossos avós perante ela», em *O Positivismo*, Lisboa, 4 (1881-1882), p. 122.

([3]) *Ibidem*, p. 127.

vemos distinguir-se primeiro os répteis dos mamíferos e depois é que os embriões de cada uma destas classes divergem entre si e se pode achar uma diferença entre o embrião do cão e do boi, entre o da tartaruga e do lagarto, e só mais tarde entre o do boi e o do veado, entre o do lagarto e o do crocodilo» (1).

A impossibilidade de distinguir os embriões dos animais de diferentes classes, todos muito semelhantes, no período inicial do seu desenvolvimento, constitui uma prova clara de que todos eles provêm duma origem comum, que se modifica ulteriormente, dando origem a indivíduos de diferentes espécies. Desta forma, os agregados celulares que estão na base de todos esses embriões não constituem agrupamentos invariáveis, mas diversificam-se em animais de diferentes classes e espécies. Esta plasticidade das células primitivas permite afirmar o princípio de filiação de todas as classes de vertebrados e derivar, assim, umas das outras, as formas mais distintas de espécies animais, pondo em evidência que «as espécies actuais são formadas de espécies passadas, cujas formas o embrião reproduz nas suas fases» (2).

Os embriões que, posteriormente, no estado adulto, apresentam profundas diferenças entre si passam pelas mesmas transformações, embora em momentos diferentes, mostrando assim que a espécie a que o animal adulto pertence não teve sempre a forma que tem hoje. O embrião não contém em miniatura o animal adulto, como uma estrutura reduzida que se desenvolveria por um processo contínuo de crescimento. Se assim acontecesse, argumenta o autor, apoiando-se em Darwin, como se poderia compreender que os embriões de animais tão diferentes, como os do homem, do cão, da galinha e da tartaruga, tivessem sempre de começar por uma mesma forma e passar pelas mesmas transformações? Tal só se compreende porque o desenvolvimento do embrião não consiste num simples crescimento de estruturas individuais reduzidas mas antes num processo de transformações que passa pelas formas que as espécies possuíram anteriormente, a última das quais, no caso do homem, é a do macaco.

Também os fósseis de espécies já extintas, descobertos pela paleontologia, têm mostrado existir uma correspondência na sucessão de formas embrionárias de espécies e até de classes distintas daquela a que o embrião dá origem e a ordem cronológica do aparecimento dessas espécies animais. Esta consonância é interpretada como prova de que «o embrião reproduz, ainda que apressada e imperfeitamente, uma série de formas extintas, das quais é derivada a forma adulta que ele vai também reproduzir» (3). Apesar de na altura se desconhecer ainda as leis da

(1) *Ibidem*, p. 128.
(2) *Ibidem*, p. 130.
(3) *Ibidem*, p. 140.

hereditariedade, Arruda Furtado está perfeitamente ciente de que só um mecanismo hereditário poderá assegurar a regularidade destas transformações embrionárias, pelo que, conclui ele, se «um embrião apresenta uma organização completa, não de espécie, mas de classe *estranha àquela a que o seu adulto pertence e cujo aparecimento geológico se fez primeiro*, é mais do que legítimo, é forçoso supor que a espécie de hoje é filha da passada» (1).

Em reforço desta filiação, o autor evoca a sobrevivência, no organismo adulto do homem, de traços mais ou menos dissimulados que são característicos doutras espécies, como o corpo coberto de pêlo no feto humano de seis meses, os músculos do cóccix e das orelhas e também, no domínio psicológico, o teor altamente animal de alguns sentimentos e emoções humanas. As espécies actuais são portadoras de alguns caracteres das espécies fossilizadas que as precederam, em obediência ao princípio geral da química, segundo o qual, na natureza, nada se perde nas transformações da matéria. Os estudos comparativos de embriologia e de paleontologia fazem que sejamos «obrigados a crer que uma parte do sangue desses animais gira em nós directamente por filiação» (2). Certamente que as formas das espécies que o embrião reproduz não derivam das mesmas «unidades fisiológicas» que estariam presentes na formação dessas espécies. O fenómeno da nutrição faz-nos compreender que o organismo está em permanente renovação. Novas células ocupam o lugar das que desaparecem, de modo que os indivíduos não são materialmente os mesmos em todos os momentos da sua vida. «Mas as células novas e as novas moléculas herdam as propriedades das que desaparecem» (3) através dum processo de transmissão, que o autor diz ser «admirável», mas que «a Ciência, ao menos no seu estado actual, tem de se confessar impotente para tentar descobrir a razão dessas operações maravilhosas» (4).

O embrião evolui de forma ordenada, por meio duma sucessão de estruturas que aparecem, conforme a ordem cronológica em que os seres vivos apareceram à face da Terra. Assim, o embrião humano representa as estruturas das sucessivas classes de animais, desde os primeiros que apareceram, os peixes, até ao homem, o último a aparecer, passando pelas formas embrionárias dos répteis, dos pássaros e dos mamíferos inferiores. Ou seja, o homem passa, na sua vida embrionária, pelas formas que os seus antepassados deveriam ter passado, reproduzindo «em alguns meses formas que a selecção empregou milhares de anos a fazer atravessar aos seus longínquos avós» (5).

(1) *Ibidem*.
(2) *Ibidem*, p. 141.
(3) *Ibidem*, p. 142.
(4) *Ibidem*.
(5) *Ibidem*, p. 144.

4.3. Origem do homem

A teoria evolucionista apoiava fundamentalmente a sua argumentação na paleontologia e na embriologia, por não dispor ainda duma concepção dos mecanismos da hereditariedade que explicasse a teoria evolutiva da transformação das espécies umas nas outras. A paleontologia havia permitido a Cuvier, um dos seus fundadores, reconstituir as espécies desaparecidas a partir apenas dum osso fossilizado, ou seja, dum fragmento do seu esqueleto. Na sua perspectiva, qualquer organismo formava um sistema em que todas as partes se relacionavam duma forma estável e definitiva. Porque nenhuma das partes poderia mudar sem que as restantes também se alterassem, cada uma delas poderia constituir um indicador seguro da configuração de todas as outras. A falta de vestígios que mostrassem, entre as espécies desaparecidas e as actuais, as modificações graduais a que haviam sido submetidas não permitia reconhecer entre elas qualquer elo de descendência. Desta forma, enquanto Cuvier tirava da paleontologia um argumento fundamental para reforçar a sua convicção fixista, os transformistas tiravam da paleontologia a principal prova da sua teoria, procurando valorizar os elementos que permitiam assegurar a cadeia de transmissões. É assim que Arruda Furtado encontra também nessa disciplina um reforço importante para a exposição do seu «argumento draconiano». Conforme escreve, a «paleontologia veio dizer-nos e diz-nos a cada nova descoberta, que efectivamente existe uma série imensa e graduada de macacos fósseis muito mais parecidos com o homem fóssil e com o selvagem actual, do que estas o são com o homem actual civilizado; série por onde a humanidade, partida duma monera, deve ter concluído o caminho para o seu estado presente, quer como espécie zoológica, quer como entidade psicológica» ([1]). Se, desta forma, facilmente se admite existir uma linha de continuidade entre o homem de hoje e os selvagens, que se parecem mais com os macacos do que connosco, haverá razões para recuar na procura desta filiação, apesar das diferenças que nos separam dos macacos.

No mesmo sentido apontavam os estudos da embriologia, que mostravam a semelhança do embrião humano, em diferentes fases do seu desenvolvimento, com as formas embrionárias de diferentes animais, que se encontravam muito mais distantes do homem do que o gorila e o chimpanzé. As formas animais e humanas não surgem repentinamente, e antes de alcançarem a forma definitiva que as identifica como elementos da espécie, submetem-se a um processo de profundas transformações. O autor ilustra esta situação com exemplos tirados do reino vegetal, apresentando, em anexo, à pequena obra a que nos estamos a referir, desenhos

([1]) Francisco de Arruda Furtado, *O Homem e o Macaco*, Ponta Delgada, 1881, p. 12.

que representam variadas fases do desenvolvimento de folhas de eucalipto, de hera, de hibisco e de feto, em que se notam as diferenças entre os primeiros rebentos das folhas, que no primeiro caso apresenta uma forma larga e oval, antes de tomar a forma definitiva, comprida e estreita, e nos outros casos começam por apresentar um bordo contínuo e depois dentado, até ficar com uma forma mais recortada. Estes exemplos são suficientemente eloquentes para mostrar que se estes organismos, antes de alcançarem a forma definitiva, passaram por formas intermédias, também «um organismo tão completo e perfeito como o homem, com muito mais razão deve ter procedido do mesmo modo» ([1]).

As espécies não *aparecem* subitamente na natureza, como expõe o texto bíblico, mas são fruto de sucessivas e graduais *transformações* de formas e estruturas primitivas. Sustentar a ideia de que o homem e os demais animais sempre apresentaram as formas que hoje possuem seria equivalente a considerar o relógio que hoje utilizamos, com o mecanismo complexo e preciso que dispõe, sem qualquer ligação com as primitivas engrenagens de rodas, pesos e molas, ou com os rudimentares procedimentos de medição do tempo, como os relógios de sol e as ampulhetas de água ou de areia. Os processos lentos de aperfeiçoamento dos diferentes tipos de mecanismo estão integrados no produto final. Do mesmo modo, as diferentes formas por que passa um embrião, antes de alcançar a dos seus progenitores, referem-se a outras espécies diferentes da sua, com posição inferior na escala da classificação animal.

O estudo da embriologia humana mostra que o homem teria também passado por formas específicas diferentes da actual, admitindo o autor que a mais próxima da configuração que hoje possui teria sido a dos «grandes macacos». Mais do que qualquer outro animal, com relação ao qual o embrião humano apresenta uma semelhança episódica, as semelhanças com o gorila são de ordem anatómica e manifestam-se, de forma *contínua*, desde o embrião, prolongando-se através da infância até à velhice. «Os embriões do gorila e do homem apresentam-se numa ultracontinuidade que não se constata entre os macacos antropóides e os macacos inferiores» ([2]), pelo que há razões para pensar que, na lenta transformação a que a sua espécie esteve sujeita, «o homem deve ter sido necessariamente um macaco, e é risível deixar de o afirmar, ou, ao menos, de o crer, contra todas as induções lógicas dos factos científicos para não desfazer a sombra das teorias impotentes da religião» ([3]).

([1]) *Ibidem*, p. 18.
([2]) Francisco de Arruda Furtado, «Embriologia», p. 135.
([3]) *Ibidem*.

Não se trata de defender, precisa Arruda Furtado, «*que o homem e o macaco de hoje eram descendentes um do outro*, mas somente que *ambos deviam ter sido produzidos pela transformação dum animal perdido e mais caracterizado como macaco do que como homem*» (1). Embora admita a dificuldade em provar esta concepção, não deixa de lembrar que a contrária também se não pode demonstrar, nomeadamente a veiculada pelo *Génesis*, que diz ter o homem saído do pó, de forma repentina e perfeita, pela acção dum sopro divino. Apesar de, a nível popular, todos reconhecerem uma grande semelhança do macaco com o homem, a resistência que a tese de Darwin tem conhecido provém certamente da tendência em tratar os fenómenos naturais nos limites da escala temporal em que a vida do homem decorre. Ou seja, porque nunca ninguém tivesse visto «descender um homem directamente dum macaco em duas ou três gerações, não podia conformar-se com a ideia de que isso tivesse sucedido mesmo em milhares delas» (2).

4.4. Adaptação ao meio

A transformação das espécies resulta da adaptação às condições do meio e transmite-se hereditariamente aos descendentes. É assim que uma ave, vivendo num meio aquático escasso em alimentos e sujeita a enfrentar variadas ocasiões de perigo, desenvolve o mecanismo de voo que torna as asas mais robustas, resultando daí o enfraquecimento e atrofia das patas. Mas se, pelo contrário, viver num meio com abundante alimentação e sem a ameaça de predadores, não precisa voar, pois satisfaz as suas necessidades por meio da natação, o que provoca atrofia das asas e correlativo desenvolvimento das patas. Estas modificações, que propiciam um melhor domínio do meio, «uma vez adquiridas, passarão *pelas leis da hereditariedade*, e, ao fim dum imenso número de gerações que se tenha conservado no mesmo meio, estas modificações estarão de tal modo acumuladas a ponto de que os indivíduos, partidos dum tronco comum, isto é, primitivamente a mesma espécie, estarão representando duas espécies inteiramente distintas» (3).

Os órgãos que favorecem a adaptação do animal ao meio aperfeiçoam-se e desenvolvem-se. Pelo contrário, os que deixam de desempenhar qualquer função atrofiam, muito embora se conservem durante muito tempo de forma rudimentar em muitas espécies, como acontece, por exemplo, com os órgãos de lactação no homem e no macho de todos os mamíferos, que são perfeitamente inúteis, mas que

(1) Francisco de Arruda Furtado, *O Homem e o Macaco*, p. 11.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibidem*, p. 20.

o autor interpreta como vestígios de um antigo hermafroditismo. Também os músculos existentes nas orelhas e no cóccix do homem representam vestígios de cauda e orelhas mais desenvolvidas, que hoje deixaram de ter poder para executar qualquer movimento. Apesar de o homem ser dotado com estes músculos «ele não pode mover a orelha nem a cauda rudimentar; mas eles indicam suficientemente que o homem vem de ascendentes cujas orelhas e cauda eram, pelo contrário, bem desenvolvidas e servidas por músculos mais extensos e activos, de que os actuais são um resto impotente» (1). O desenvolvimento dum órgão processa-se em resposta à satisfação duma necessidade, que ao deixar de se fazer sentir provoca a sua atrofia. Trata-se pois dum processo natural que Arruda Furtado esquematiza do seguinte modo: «a necessidade chama a um novo uso; os órgãos modificam-se inevitavelmente para o satisfazer; a hereditariedade fixa e acumula essas variações» (2).

O desconhecimento dos termos em que se poderia equacionar o mecanismo da hereditariedade fez que Arruda Furtado ficasse totalmente dependente das concepções de Darwin, mesmo daquelas que foram posteriormente superadas pela clarificação que os estudos no domínio da biologia foram trazendo, principalmente a partir da redescoberta das leis de Mendel, em 1900. Estas leis, que haviam sido formuladas em 1865, permitiam conceber a hereditariedade como um processo de combinação de partículas independentes, segundo o probabilismo das leis estatísticas, e transmissíveis de forma invariável através de gerações. Tal concepção combinava com a teoria corpuscular do património hereditário defendida por A. Weissmann, que distinguia entre as células somáticas e as células germinais. Estas não provinham do corpo do indivíduo, mas do *plasma germinativo*, uma molécula de constituição química, que se transmite duma geração à seguinte, e que foi depois identificada com os genes, da teoria cromossomática da hereditariedade elaborada por Morgan, e actualmente com a dupla hélice do DNA, descoberta pela biologia molecular. A distinção que desde Weissmann se estabeleceu entre as células germinais e somáticas, ou, como hoje se diz, entre o genoma e o fenótipo, explica a reprodução das células somáticas a partir das células germinais, mas não autoriza que se afirme a possibilidade duma reprodução em sentido inverso. Ou seja, as células somáticas nunca podem dar origem ao plasma germinativo, o que torna indefensável a hereditariedade dos caracteres adquiridos, como ainda sustentava Arruda Furtado. Estas concepções eram correntes na época, sendo defendidas pelos continuadores de Lamarck e também por Darwin que, na correspondência tardia, lastimava mesmo a pouca atenção que havia prestado à acção directa do

(1) *Ibidem*, pp. 20-21.
(2) *Ibidem*, p. 24.

meio para explicar a evolução das espécies, mas foi depois abandonada por ser quimicamente inviável (¹). Não obstante ter seguido esta linha de orientação que não teve continuidade, a adesão de Arruda Furtado à teoria evolucionista fez-se com um profundo conhecimento e uma participação activa na dialéctica argumentativa que era utilizada para a justificar, que contava, nomeadamente, com apoios da embriologia, da anatomia comparada e da paleontologia (²).

4.5. Antropologia Física

O isolamento das ilhas, que contribuiu para esclarecer o fenómeno de transformação das espécies animais, como os moluscos terrestres e os insectos, serviu também para clarificar o próprio processo de transformação do homem ilhéu. Com este propósito, Arruda Furtado submeteu a uma análise sistemática a população açoriana, em particular da ilha de São Miguel, confrontando-a com a do continente português, de onde era originária. A obra que publicou, em Ponta Delgada, em 1884, *Materiais para o Estudo Antropológico dos Povos Açorianos. Observações sobre o Povo Micaelense*, cumpre o propósito de reunir os elementos que poderão assinalar as linhas de força da «diferenciação antropológica» do povo micaelense. O seu programa, como escreve no prefácio, propõe-se «estudar o meio, o movimento essencial da população, as condições económicas e sociais de existência, os sentimentos e a inteligência, os elementos antropológicos de que é formado o grupo micaelense actual, isto é, estudar aonde vivemos, como crescemos, como vivemos, como sentimos e pensamos, e quais os nossos caracteres físicos» (³).

O povoamento dos Açores teve início quando Portugal se lançou na empresa dos Descobrimentos, ou seja, numa época que trouxe profundas transformações à sociedade portuguesa. A exploração doutros territórios, o contacto com culturas até então desconhecidas e a propagação de novas ideias alteraram o nível de vida, os costumes e as mentalidades. Desta forma, o envio dos povoadores para os Açores, por ter tido lugar quando se iniciava o período mais florescente da história portuguesa, saldou-se numa condenação ao desterro. Quando a população, no continente português, «podia sentir-se dominar em massa os mais importantes lugares até aí desconhecidos do velho e novo mundo, este pequeno fragmento [os

(¹) Cf. Denis Buican, *La révolution de l'évolution*, Paris, PUF, 1989, pp. 165-173; André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 851-889.

(²) Cf. Michel Delsol, *L'évolution biologique en vingt propositions. Essai d'analyse épistémologique de la Théorie Synthétique de l'Évolution*, Paris, J. Vrin, 1991, pp. 41-56 e 73-91.

(³) Francisco de Arruda Furtado, *Materiais para o Estudo Antropológico dos Povos Açorianos. Observações sobre o Povo Micaelense*, Ponta Delgada, 1884, p. 2.

Açores], profundamente isolado, caía no torpor do clima, debaixo do terror dos grandes fenómenos vulcânicos e do jugo dos capitães donatários» (1). A população que veio habitar os Açores cristalizou no tempo, não beneficiando das estimulantes influências que o contacto com outros povos e culturas propiciaram e que operaram profundas transformações na população portuguesa. Por esta razão, sobrevivem nos Açores tradições que já caíram em desuso no continente, o que permite supor que a cultura popular de origem se manteve quase sem alterações.

Só recentemente, há cerca de cinquenta anos, na estimativa de Arruda Furtado, os Açores começaram a ter um relacionamento directo e mais frequente com os países mais avançados da Europa, o que iria certamente provocar alterações no modo de ser das pessoas. Tornava-se pois urgente, antes que a situação se venha a alterar, empreender o estudo da sociedade actual, uma vez que ela, pelo grau de estagnação que a tem caracterizado, permitirá aproximar-nos do ambiente real das primitivas populações que habitaram as ilhas e, por esta via, dos modos ancestrais de viver do povo português. Com efeito, argumenta Arruda Furtado, o período de tempo em que o povo micaelense vive na sua ilha é relativamente curto, se o compararmos com o longo período de tempo em que viveu, nas diferentes regiões do continente português, sob a influência dos povos que dominaram a península. Durante esse tempo, antes de empreender o povoamento das ilhas, o povo português viveu «um passado de ignorância profundíssima, de força puramente física, de constante batalhar. Neste passado poderiam apenas desenvolver-se fortemente sentimentos de coragem, patriotismo, tenacidade, e todas as qualidades relacionadas com estes sentimentos, em grande parte já herdados dos romanos e árabes que ajudaram a formar o fundo do povo peninsular» (2), e que a literatura popular revive nos combates com os mouros, feitos de armas, etc.

Sem ter beneficiado dos reflexos da abertura expansionista que o povo português conheceu, a população micaelense, formada, em geral, por agricultores, aparentava um considerável atraso relativamente aos portugueses do continente. O seu modo de ser e de falar revestem uma forma particularmente grosseira, a ponto de, sem rodeios e mesmo sem ter efectuado estudos comparativos com os povos das outras ilhas, o autor dizer claramente: «O povo micaelense, pela sua incorrecção de modos e de loquela, distingue-se radicalmente de todos os outros açorianos, passando mesmo por ser "o povo mais bruto das ilhas".» (3) É proverbial a forma agressiva da convivência entre homens e mulheres, assim como a pobreza de expressão, que se manifesta na «construção atabalhoada» do discurso, na

(1) *Ibidem*, p. 24.
(2) *Ibidem*, p. 23.
(3) *Ibidem*, p. 25.

falta de criatividade da poesia popular, na monotonia das danças e cantares, no mau gosto dos edifícios públicos, como são as câmaras e as igrejas. Acresce a tudo isto uma generalizada falta de gosto pela instrução, «mal sabendo ler e escrever a maior parte dos nossos morgados» (1), e pela leitura, em que «o avultado número de jornais nada significa, pois é apenas um simples produto do estado da nossa política» (2). O uso corrente de palavras e gestos obscenos, no seio do convívio familiar, é ainda um sintoma do desleixo a que é votada a educação moral, o que contribui para tornar o povo micaelense em «um grupo inferior cujo estado intelectual não é desmentido pela generalidade da expressão e incorrecção do seu tipo fisionómico e pela pouca elevação da sua circunferência craniana» (3).

Nos inícios do século XX, entre os autores açorianos que defendiam uma forma de arte e de literatura que reflectisse as singularidades do meio açoriano, o poeta jorgense João Matos Bettencourt recorria a Arruda Furtado para, em sentido contrário ao pessimismo da sua análise, pôr em evidência a superioridade do povo açoriano, que, segundo ele, se explicava pela mistura do sangue português com o de outras raças (4). Nesta mesma linha de optimismo, Vitorino Nemésio, em «Os Açorianos e os Açores», conferência que proferiu a 13 de Fevereiro de 1928, na Associação Académica de Coimbra, tomando em consideração já não a população rural nem a procura duma fundamentação biológica da cultura e da sociedade micaelense mas a projecção que as elites intelectuais e dirigentes lograram alcançar, apresenta os Açores como um «Portugal requintado», precisamente por considerá-los, ao contrário de Arruda Furtado, uma emanação do país quando este era «uma força em marcha», lembrando ainda que tem vindo a ser do «nateiro insular que têm partido as contribuições de algum preço, quer em metal sonante e a título industrial, predial e sumptuário, quer em carne e osso, acção e pensamento» (5).

Não é possível firmar na documentação histórica, como sejam registos paroquiais, títulos de aforamento ou descrições do descobrimento e povoamento dos Açores, a província de Portugal de onde os micaelenses são originários. Esta lacuna dificulta a realização dum estudo comparativo, susceptível de apurar os traços da personalidade-base do povo micaelense que dependem da sua origem remota ou das influências do meio em que vive. Deste modo, a hipótese de trabalho, que expõe em várias cartas, alimenta a esperança de ultrapassar a dificuldade por via

(1) *Ibidem*, p. 31.
(2) *Ibidem*, p. 30.
(3) *Ibidem*, p. 77.
(4) Cf. Carlos Cordeiro, *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores Durante a I República*, Lisboa, Edições Salamandra, 1999, pp. 227-228.
(5) Cit. em Carlos Cordeiro, *op. cit.*, p. 266.

do suporte que a linguística e a antropologia poderão fornecer no estudo das relações de semelhança menos visíveis do vocabulário, da pronúncia, da fisionomia, dos costumes, etc., entre as eventuais regiões portuguesas de origem e as diferentes ilhas do Arquipélago.

Com este propósito, Arruda Furtado dá conta das diligências que efectuou, recolhendo os modismos do falar popular, nomeadamente termos, frases, pronúncias, submetendo-os à apreciação dos etnólogos portugueses, com quem contactava, como Teófilo Braga, Adolfo Coelho e Leite de Vasconcelos. Mas as opiniões primaram pelo desencontro de pontos de vista, conforme se pode perceber na correspondência, e davam a entender que o modo de falar açoriano apresentava traços comuns com a linguagem popular de todo o país. A solução do problema, nos termos em que foi posta inicialmente, tornava-se difícil, levando antes a admitir que «o povo micaelense se compõe de descendentes de colonos vindos das mais diversas partes de Portugal» (1), como parece querer certificar a coincidência na toponímia de alguns lugares de S. Miguel com outros lugares dispersos por todo o continente.

Certamente que este trabalho se apresenta com grandes dificuldades, não só porque os estudos deste tipo se encontravam pouco desenvolvidos em Portugal, mas também porque a população micaelense apresentava, nos seus diferentes aglomerados populacionais, indícios duma considerável heterogeneidade de origens antropológicas e étnicas. «Pelas diferenças profundas de tipo fisionómico, de pronúncia e intonação da voz, de costumes étnicos e de moral que ainda se encontram entre povoações extremamente vizinhas, e sobretudo pela distribuição geral do índice encefálico, vê-se que os micaelenses estão ainda longe de constituírem um grupo verdadeiramente homogéneo, tão mista foi a composição originária do povo português.» (2) Apesar de ser inviável estabelecer uma origem predominante na população micaelense, poderemos reconhecer que as alterações económicas, culturais e sociais que no continente provocaram uma diferenciação dos povos, em S. Miguel, o «isolamento profundo e constante» manteve sem alterações a população local durante quatro séculos. É assim que «ela possui um conjunto de caracteres comuns que a distinguem à primeira vista de todas as outras ilhas do arquipélago» (3), e os caracteres associados ao tipo braquicéfalo, que se apurou serem predominantes, parecem tornar evidente que «os atributos celtas predominam na população micaelense» (4), o que de algum modo a individualiza como um grupo.

(1) Francisco de Arruda Furtado, *Materiais para o Estudo Antropológico dos Povos Açorianos*, p. 63.

(2) *Ibidem*, p. 55.

(3) *Ibidem*, p. 59.

(4) *Ibidem*, p. 58.

O traço mais singular deste trabalho encontra-se no recurso que Arruda Furtado utilizou, ao procurar responder à pergunta da origem particular da população micaelense, por meio do estudo comparativo de medições da estatura e das dimensões cranianas, formas do rosto, formato do nariz, feitio do cabelo, cor dos olhos, da barba e do cabelo de cem camponeses micaelenses e outros tantos de várias regiões do continente português, recolhidas devido à colaboração do Dr. Paula e Oliveira, entre jovens residentes em Lisboa, mas provenientes da província, a maior parte do Minho e os restantes do norte e centro do país. Este estudo inspirou-se nos planos de trabalho adoptados por Gustavo Le Bon, nos seus estudos antropológicos, com vista a determinar «a constituição mental do povo micaelense» a partir do apuramento da frequência dos seus principais caracteres antropológicos, em que se destacava a dimensão craniana, pela ligação que se afirmava existir com a inteligência.

O autor não pretende estabelecer uma ligação directa, em cada homem individualmente considerado, que conduzisse a avaliar a sua inteligência pelo tamanho da cabeça. O resultado das suas pesquisas tem uma leitura que o tratamento estatístico dos resultados pode proporcionar para o conhecimento geral duma população. Como ele mesmo esclarece, «não se pode afirmar que um homem é inteligente, porque tem uma cabeça grande; mas, se uma população nos apresentar um notável número de crânios volumosos que outra população não possui, nós temos o direito de afirmar que a primeira é mais inteligente do que a segunda. É este facto essencial e não fracas oscilações na capacidade média dos seus crânios, como diz o Dr. Le Bon, o que distingue as raças superiores das inferiores» ([1]).

A recolha efectuada pelo Dr. Paula e Oliveira não encontrou na população portuguesa diferenças antropológicas de valor, o que permitia afirmar a homogeneidade física da raça, susceptível, por conseguinte, de ser comparada, como um todo, com as recolhas efectuadas em S. Miguel. Neste confronto, entre o grupo de micaelenses observados e o do continente, resultam diferenças muito mais acentuadas do que as variações que distinguem as populações das diferentes regiões do continente português. Para além do micaelense apresentar, em maior percentagem, estatura mais baixa, cor clara do cabelo e olhos verdes, a diferença «a mais importante é a da forma do crânio» ([2]). Se em Portugal predomina o tipo dolicocéfalo, nos camponeses micaelenses este tipo apresenta uma frequência muito reduzida, ao contrário dos outros tipos que parecem dominantes, como os do subdolicocéfalo, mesaticéfalo e sub-braquicéfalo. Estes resultados mostram-se em consonância não apenas com o baixo nível intelectual dos camponeses micaelenses mas

([1]) *Ibidem*, pp. 49-50.
([2]) *Ibidem*, p. 72.

também com o ascendente celta que Arruda Furtado se esforça por descobrir em S. Miguel.

A presença dos atributos celtas na população micaelense conduz Arruda Furtado a formular a hipótese da ligação da Bretanha com o povoamento de S. Miguel, já que esta região francesa é a que maiores vestígios apresenta da presença céltica e por existir na ilha uma região, com vários povoados, que se designa por Bretanha. Reforçam a hipótese a pronúncia nasalada, que é, aliás, típica de toda a ilha, a acentuação do *u*, que em S. Miguel nunca é pronunciado de forma fechada, em *ô*, como no continente português, mas com uma entoação tipicamente francesa, além de outras particularidades no sistema da habitação, que apresenta características que se não encontram nas outras localidades da ilha (1).

Os estudos antropológicos revelam-se assim de primordial importância no traçar das linhas que poderão configurar a identidade de um povo, procurando dar resposta às questões em que a história, por carência de elementos, não consegue esclarecer. Por meio do exame sistemático e comparativo do tipo fisionómico da população, assim como da forma típica da modelação da voz põem-se em destaque elementos importantes que poderão esclarecer a origem da população micaelense, lançando a pista para que «um estudo mais detalhado e vasto, especialmente dos nossos braquicéfalos, possa de futuro demonstrar a existência dum elemento importantíssimo na formação da população micaelense» (2). Embora as suas concepções e procedimentos de análise não tivessem tido continuidade e estejam em grande parte ultrapassados, manifestam, no entanto, um domínio dos problemas e da sua metodologia de abordagem que inserem o autor micaelense na mundividência positivista e materialista da época. A rede de ligações e contactos que conseguiu manter com destacadas personalidades do meio científico nacional e estrangeiro, a par dum conhecimento que se mantinha informado das tendências dominantes que marcavam as linhas de investigação na área, testemunham que o isolamento da sua ilha o não impediu de acompanhar os rumos que conferiam aos estudos antropológicos um suporte positivo de relevo para a tomada de consciência da identidade cultural de um povo.

5. Teixeira Bastos e a delimitação dos domínios da Antropologia

A oportunidade da realização em Lisboa do IX Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-Históricas serviu a Teixeira Bastos para, em artigo

(1) Cf. *ibidem*, pp. 74-76.
(2) *Ibidem*, p. 78.

que publicou na *Era Nova* [1], clarificar os domínios da Antropologia, definir os seus procedimentos metodológicos e situar a disciplina no conspecto das ciências que formam a ordenação enciclopédica dos saberes de Augusto Comte. Apesar do interesse por este ramo do saber ser já manifesto na antiguidade clássica, nomeadamente em Aristóteles e Hipócrates, reconhece nesse artigo que é a partir da criação da Sociedade de Antropologia de Paris, em 1859, por Paul Broca, que a disciplina logrou alcançar um importante desenvolvimento, o qual havia já sido iniciado por Buffon e continuado por Lineu, Lamarck e outros. Todavia, apesar de estar em sintonia com Broca quando este considera a antropologia como o ramo mais recente das ciências naturais que maior interesse tem despertado nos homens de ciência, distancia-se dele quanto à demarcação das suas fronteiras. Para Broca, a antropologia, ao visar o estudo geral das «raças humanas» e da sua relação com a natureza, integra os contributos dum vasto leque de disciplinas do âmbito da biologia e da sociologia. Trata-se, pois, duma disciplina que se constitui na confluência dos contributos trazidos por muitas outras e que se desenvolve na dependência dos seus permanentes contributos, com destaque especial para a anatomia comparada, a zoologia, a arqueologia pré-histórica, a paleontologia, a linguística, a história e os demais ramos que formam as ciências humanas. Segundo ele, este desenvolvimento é mais aparente do que real e, ao pretender subordinar um campo tão vasto de disciplinas, descaracteriza a antropologia, tornando-a sem precisão e sem rigor científico. Formando-se à custa de outras disciplinas acabou por resultar numa acumulação de factos dispersos e heterogéneos, ligados por teorias metafísicas, sem uma base indutiva de sustentação, mas apenas, quando muito, assentes em observações limitadas e lacunares.

Esta falta de ordem ou de critério na investigação impediu o seu efectivo progresso ou desenvolvimento, provocando entre os antropólogos um desacordo permanente, nomeadamente no que se refere à definição do seu domínio de pesquisa e dos seus limites. Foi mérito de Quatrefages, na opinião do autor, ter tirado a antropologia da indisciplina metafísica, delimitando o seu objecto ao estudo do homem, na perspectiva geral da espécie. Ao contrário da perspectiva alargada de Broca que tendia a abranger na antropologia os domínios da biologia e da sociologia, que tratam da dimensão material do indivíduo e também da sua dimensão intelectual e moral, Quatrefages concebe a antropologia como um ramo da história natural. A clarividência dum artigo que Wirouboff escreveu na revista de Littrée, *La Philosophie Positive*, com o título «L'influence métaphysique en

[1] Cf. Teixeira Bastos, «Antropologia: seu lugar na classificação hierárquica dos conhecimentos humanos», em *Era Nova. Revista do Movimento Contemporâneo*, Lisboa, (1880-1881), pp. 229-234. Este trabalho foi posteriormente integrado em *Ciência e Filosofia. Estudos de Crítica Positivista*, Porto, Tipografia de A. J. da Silva Teixeira, 1890, pp. 3-13.

biologie», fornece a Teixeira Bastos os termos exactos que deverão delimitar esta nova disciplina. Trata-se duma concepção coincidente com a de Quatrefages que procura circunscrever a antropologia ao estudo do homem em termos de indivíduo e de raça. Com esta depuração ficaram arredados da antropologia todos os temas e problemas que pertencessem às outras ciências, pondo assim termo à confusão que era provocada por uma interdisciplinaridade mal tolerada pelos cânones positivistas e integrando-a como um dos ramos da zoologia.

Teixeira Bastos aceita também como sua esta linha de orientação, embora se mostre menos radical ao conceder-lhe um lugar próprio entre as disciplinas científicas, tais como as ciências das religiões, a linguística, a história e todas as ciências sociais e humanas, em geral, já que todas elas tomam por objecto o homem, que é simultaneamente o elemento mais destacado dos animais, de que trata a zoologia, e a base da sociedade e de todos os fenómenos sociais, de que se ocupa a sociologia. A antropologia é uma disciplina de futuro, embora esteja ainda a atravessar uma fase muito inicial de desenvolvimento marcada pela observação e recolha de elementos. Recorrendo à expressão de Letourneau, a antropologia encontra-se ainda na fase preliminar de definição e exploração do seu domínio, em que «caminha sempre com o compasso e com a balança na mão. Descreve os diversos tipos humanos, mede e avalia os crânios, porque tal é o cérebro, tal é o homem» ([1]). Desta forma, com o intuito de evitar que a antropologia absorvesse no seu domínio a sociologia e se sobrepusesse a ela, Teixeira Bastos recorda que, embora incidindo sobre o homem, objecto comum da biologia e da sociologia, «não se pode estender o campo da antropologia para além dos limites marcados à biologia, sob pena de se invadir os domínios da sociologia, e de se cair na indisciplina mental» ([2]).

*

A linha de rumo dos estudos antropológicos realizados em Portugal acabou por se constituir em duas trajectórias independentes. Uma, representada pela Sociedade Carlos Ribeiro, do Porto, por Arruda Furtado, nos Açores, e outros, centrou todo o seu interesse na análise dos elementos anatómicos do homem, nomeadamente na medição e descrição das configurações cranianas. É o ramo da Antropologia Física, que supunha existir uma estreita ligação entre a forma e a dimensão média dos crânios duma população e o seu grau de desenvolvimento intelectual e social e que, como também vimos desenhar-se no seio da Psicologia,

([1]) Cit. em Teixeira Bastos, art. cit., p. 231.
([2]) *Ibidem*, p. 234.

que publicou na *Era Nova* [1], clarificar os domínios da Antropologia, definir os seus procedimentos metodológicos e situar a disciplina no conspecto das ciências que formam a ordenação enciclopédica dos saberes de Augusto Comte. Apesar do interesse por este ramo do saber ser já manifesto na antiguidade clássica, nomeadamente em Aristóteles e Hipócrates, reconhece nesse artigo que é a partir da criação da Sociedade de Antropologia de Paris, em 1859, por Paul Broca, que a disciplina logrou alcançar um importante desenvolvimento, o qual havia já sido iniciado por Buffon e continuado por Lineu, Lamarck e outros. Todavia, apesar de estar em sintonia com Broca quando este considera a antropologia como o ramo mais recente das ciências naturais que maior interesse tem despertado nos homens de ciência, distancia-se dele quanto à demarcação das suas fronteiras. Para Broca, a antropologia, ao visar o estudo geral das «raças humanas» e da sua relação com a natureza, integra os contributos dum vasto leque de disciplinas do âmbito da biologia e da sociologia. Trata-se, pois, duma disciplina que se constitui na confluência dos contributos trazidos por muitas outras e que se desenvolve na dependência dos seus permanentes contributos, com destaque especial para a anatomia comparada, a zoologia, a arqueologia pré-histórica, a paleontologia, a linguística, a história e os demais ramos que formam as ciências humanas. Segundo ele, este desenvolvimento é mais aparente do que real e, ao pretender subordinar um campo tão vasto de disciplinas, descaracteriza a antropologia, tornando-a sem precisão e sem rigor científico. Formando-se à custa de outras disciplinas acabou por resultar numa acumulação de factos dispersos e heterogéneos, ligados por teorias metafísicas, sem uma base indutiva de sustentação, mas apenas, quando muito, assentes em observações limitadas e lacunares.

Esta falta de ordem ou de critério na investigação impediu o seu efectivo progresso ou desenvolvimento, provocando entre os antropólogos um desacordo permanente, nomeadamente no que se refere à definição do seu domínio de pesquisa e dos seus limites. Foi mérito de Quatrefages, na opinião do autor, ter tirado a antropologia da indisciplina metafísica, delimitando o seu objecto ao estudo do homem, na perspectiva geral da espécie. Ao contrário da perspectiva alargada de Broca que tendia a abranger na antropologia os domínios da biologia e da sociologia, que tratam da dimensão material do indivíduo e também da sua dimensão intelectual e moral, Quatrefages concebe a antropologia como um ramo da história natural. A clarividência dum artigo que Wirouboff escreveu na revista de Littrée, *La Philosophie Positive*, com o título «L'influence métaphysique en

[1] Cf. Teixeira Bastos, «Antropologia: seu lugar na classificação hierárquica dos conhecimentos humanos», em *Era Nova. Revista do Movimento Contemporâneo*, Lisboa, (1880-1881), pp. 229-234. Este trabalho foi posteriormente integrado em *Ciência e Filosofia. Estudos de Crítica Positivista*, Porto, Tipografia de A. J. da Silva Teixeira, 1890, pp. 3-13.

biologie», fornece a Teixeira Bastos os termos exactos que deverão delimitar esta nova disciplina. Trata-se duma concepção coincidente com a de Quatrefages que procura circunscrever a antropologia ao estudo do homem em termos de indivíduo e de raça. Com esta depuração ficaram arredados da antropologia todos os temas e problemas que pertencessem às outras ciências, pondo assim termo à confusão que era provocada por uma interdisciplinaridade mal tolerada pelos cânones positivistas e integrando-a como um dos ramos da zoologia.

Teixeira Bastos aceita também como sua esta linha de orientação, embora se mostre menos radical ao conceder-lhe um lugar próprio entre as disciplinas científicas, tais como as ciências das religiões, a linguística, a história e todas as ciências sociais e humanas, em geral, já que todas elas tomam por objecto o homem, que é simultaneamente o elemento mais destacado dos animais, de que trata a zoologia, e a base da sociedade e de todos os fenómenos sociais, de que se ocupa a sociologia. A antropologia é uma disciplina de futuro, embora esteja ainda a atravessar uma fase muito inicial de desenvolvimento marcada pela observação e recolha de elementos. Recorrendo à expressão de Letourneau, a antropologia encontra-se ainda na fase preliminar de definição e exploração do seu domínio, em que «caminha sempre com o compasso e com a balança na mão. Descreve os diversos tipos humanos, mede e avalia os crânios, porque tal é o cérebro, tal é o homem» (1). Desta forma, com o intuito de evitar que a antropologia absorvesse no seu domínio a sociologia e se sobrepusesse a ela, Teixeira Bastos recorda que, embora incidindo sobre o homem, objecto comum da biologia e da sociologia, «não se pode estender o campo da antropologia para além dos limites marcados à biologia, sob pena de se invadir os domínios da sociologia, e de se cair na indisciplina mental» (2).

*

A linha de rumo dos estudos antropológicos realizados em Portugal acabou por se constituir em duas trajectórias independentes. Uma, representada pela Sociedade Carlos Ribeiro, do Porto, por Arruda Furtado, nos Açores, e outros, centrou todo o seu interesse na análise dos elementos anatómicos do homem, nomeadamente na medição e descrição das configurações cranianas. É o ramo da Antropologia Física, que supunha existir uma estreita ligação entre a forma e a dimensão média dos crânios duma população e o seu grau de desenvolvimento intelectual e social e que, como também vimos desenhar-se no seio da Psicologia,

(1) Cit. em Teixeira Bastos, art. cit., p. 231.
(2) *Ibidem*, p. 234.

releva duma orientação de pendor materialista. A outra linha de investigação está na origem dos estudos etnológicos que continuam a ser desenvolvidos nos nossos dias e que tem constituído um notável investimento na recuperação da cultura popular oral e escrita, como forma de clarificação do tema da identidade nacional. Na origem deste ramo, conhecido pela designação de Etnologia, destacamos os numerosos estudos de Teófilo Braga, Consiglieri Pedroso e Adolfo Coelho, que iremos apresentar de seguida.

6. A Etnologia ou a aposta na recuperação da identidade cultural

Os estudos etnológicos começaram a desenvolver-se em Portugal nas décadas de 70 e 80 do século XIX, tendo como principais protagonistas Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso, Leite de Vasconcelos e Oliveira Martins. Com excepção deste último, todos utilizaram as revistas de inspiração positivista, como *O Positivismo* e a *Era Nova*, para divulgar o resultado das suas recolhas, que eram predominantemente orientadas para a recuperação da cultura popular, onde pulsava a alma que dava vida à identidade portuguesa. É um trabalho que se compreende na sequência do projecto garrettiano de refundação de Portugal pela restauração do teatro nacional, de expressão histórica, e de recuperação da literatura, inspirada nas tradições locais e empenhada em «estudar as nossas primitivas fontes poéticas, os romances em verso e as legendas em prosa, as fábulas e as crenças velhas, as costumeiras e as superstições antigas», conforme escreve, em jeito programático, no primeiro volume do *Romanceiro.*

Os estudos antropológicos eram desenvolvidos sob designações diversas, como etnologia, etnografia, folclore, demótica, demologia, mitologia, mitografia, os quais não só se constituíram como «um espaço disciplinar orientado para o estudo da cultura popular portuguesa de matriz rural, como essa sua orientação foi dobrada por pressupostos analíticos marcados pela centralidade da problemática da identidade nacional» [1]. Para criar em Portugal o campo disciplinar da antropologia, Consiglieri Pedroso é dos autores mais representativos não só pelo relacionamento que mantém com diversas personalidades e sociedades científicas internacionais mas também pelos seus ensaios e recolhas, nomeadamente, as que reuniu a colecção de contos populares, que publicou em Londres, em 1882. Também com igual prestígio e inserção internacional, Adolfo Coelho reuniu uma colec-

[1] João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000, p. 28.

ção de contos populares, que publicou em Londres, em 1885, e dirigiu a *Revista de Etnologia e Glotologia*, apesar da sua duração efémera e de se limitar apenas a publicar trabalhos seus, sem ter conseguido envolver outros elementos do pequeno grupo de estudiosos do ramo. Adolfo Coelho continua ainda, a partir dos anos 90, envolvido em estudos no domínio da antropologia, enquanto que Teófilo Braga e Consiglieri Pedroso enveredaram, a meados da década de 80, pela militância republicana mais activa e Leite de Vasconcelos pelo investimento na arqueologia.

O conceito de cultura popular inspira fundamentalmente recolhas da tradição oral, reunidas nos cancioneiros, romanceiros e contos populares, bem como tradições populares, que dizem respeito a uma gama variada de manifestações, que englobam as crenças, superstições, festas cíclicas, ritos de passagem, etc. É assim que Teófilo Braga, com a ajuda de amigos influentes, procede à edição de várias recolhas, como são o *Cancioneiro Popular* (1867), o *Romanceiro Geral Coligido da Tradição* (1867), os *Cantos Populares do Arquipélago Açoriano* (1869), os *Contos Tradicionais do Povo Português* (1883), *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições* (1885). Adolfo Coelho publica os *Contos Populares Portugueses* (1879), bem como uma variedade de estudos sobre as festas e os costumes populares, hoje reunidos, por João Leal, em dois volumes, com o título geral de *Obra Etnográfica*. Da mesma forma, Zófimo Consiglieri Pedroso mantém na revista *O Positivismo* uma colaboração regular com estudos sobre as superstições, crenças e tradições populares, reunidas, também por João Leal e publicados em 1988 com o título *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e outros Estudos Etnográficos*. Neles se incluem também algumas recolhas efectuadas na área do cancioneiro e do romanceiro, assim como um conjunto de contos populares que não tinham sido integrados na colectânea que o próprio autor publicou em 1910 com o título *Contos Populares Portugueses*.

Toda esta produção em prol da literatura e das tradições dava da cultura popular «uma imagem eminentemente textual» (1), desinserida, por conseguinte, das vivências que a teriam feito emergir. A recolha é registada na sequência de informações que colaboradores sensibilizados para a importância de salvaguardar este património conseguiam recuperar, a partir de relatos feitos por pessoas pertencentes, em geral, ao meio rural. A correspondência de Teófilo Braga para Ernesto do Canto, F. Arruda Furtado e João Teixeira Soares na preparação do *Cancioneiro Açoriano* é bastante elucidativa a este respeito (2).

Os etnólogos dos anos 70 e 80 apresentam, como João Leal bem observa, uma visão historicista da cultura popular, em que a literatura e as tradições se preser-

(1) *Ibidem*, p. 41.

(2) Cf. Teófilo Braga, *Quarenta Anos de Vida Literária: 1860-1900*, Lisboa, Editora Artur Brandão, 1903.

vam nas cantigas, lendas, rezas, rituais, etc., que animavam os bailes populares, as romarias, os serões, o trabalho dos campos e outras rotinas da vida social. Nas suas múltiplas manifestações, a cultura popular é o espelho duma tradição imemoriável, em que se desenham os traços mais expressivos da identidade dum povo. Este é visto não como agente interventivo do fenómeno cultural mas como guardião dum passado étnico que permanece vivo. O programa de estudos etnológicos é norteado pela ideia de que a cultura popular é o testemunho fidedigno das suas raízes ancestrais e anónimas. Daí a importância que os estudos antropológicos revestiam na formação da consciência nacional. A cultura popular que a antropologia recupera possui profundidade e espessura por ser um legado que o povo herdou e de que é fiel depositário. Para que este testemunho se não descaracterize, a metodologia adoptada pelos autores reduz-se à simples publicação de textos, na forma como foram recolhidos, em que a literatura e as tradições populares aparecem desinseridas do ambiente em que elas se exprimem.

Os estudos etnológicos cumprem o desígnio de reunir «colectâneas de textos, eventualmente organizadas por temas e antecedidas de um prefácio do colector» ([1]). Será na viragem do século, nomeadamente com os trabalhos de Rocha Peixoto, que a investigação etnológica passa a envolver uma pesquisa efectiva feita no terreno, o que permitirá pôr em evidência os contextos locais em que as manifestações culturais circulam. Começará a atender-se às diferenças e às peculiaridades que assinalam as sucessivas fases da sua evolução em relação a um passado que os estudos arqueológicos permitem conhecer melhor, em lugar de, como acontecia com os autores pioneiros desses estudos, valorizar nas manifestações culturais a presença duma especificidade étnica onde enraíza a identidade nacional. Teófilo Braga é particularmente representativo desta linha de pensamento, pelo seu empenho em esclarecer as raízes étnicas do povo português.

7. Teófilo Braga e as raízes étnicas do povo português: os *moçárabes*

Para Teófilo Braga existe entre a literatura portuguesa e o povo um afastamento que a tem impedido de revestir um carácter nacional específico, distinto das demais. Particularmente, ao nível da poesia, Portugal perdeu a sua identidade, tendo, no século XVIII, alcançado a degradação máxima, devido, principalmente, ao excesso de erudição clássica, que se acentuou a partir do Renascimento, e levou à imitação de modelos estrangeiros, de forma artificial, afectada e bajuladora. Para se

([1]) João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970)*, p. 42.

reencontrar, a literatura terá de regressar à inspiração das fontes populares da tradição e dos grandes acontecimentos nacionais, conforme muito bem compreenderam, entre outros, no período quinhentista, Gil Vicente e Camões, mas também, mais próximo de Teófilo, Garrett e Herculano. O esplendor literário quinhentista, em que a epopeia de Camões é o expoente mais expressivo, coexistiu e esteve intimamente ligado à empresa dos Descobrimentos, reflectindo a sua influência, que teria actuado como estímulo decisivo.

A obra literária, como toda a obra humana, não se compreende em termos duma expressividade meramente estética e de motivações individuais, marcadas pela conjuntura efémera dum momento ou duma época, mas na medida em que tomou como fonte de inspiração os momentos mais significativos da vida nacional que estão presentes na história e na poesia popular. Teófilo apresentou esta concepção desde as suas primeiras obras de História da Literatura Portuguesa, em que já se fazia sentir, de forma claramente assumida, a influência de Comte e de Spencer. O significado duma obra literária não é avaliado pela natureza, estilo ou criatividade que o seu autor nela deixa transparecer, mas pela sua capacidade de traduzir os elementos que, do meio e da tradição, modelam a consciência dum povo e o individualizam no conspecto das nacionalidades. Como observou Pere Ferré, na introdução que escreveu para a reedição do *Romanceiro* de Teófilo, a recuperação da identidade poética portuguesa, que tanto o preocupou, passa pelo encontro das «origens rácicas», e o meio de lá chegar centra-se na identificação das características étnicas que constituem as particularidades nacionais (1). É assim que, para bem compreender uma obra literária, como aliás toda a actividade humana, Teófilo equaciona os factores da sua produção, que são a raça, a tradição, a língua e a nacionalidade (2).

Estes constituem os elementos estáticos que, segundo a nomenclatura estabelecida por Augusto Comte, interferem e imprimem carácter à produção lite-

(1) Cf. Pere Ferré, «Nota prévia», em Teófilo Braga, *Romanceiro Geral Português*, Lisboa, Vega, 1982, p. XIII.

(2) «Para bem compreender a obra do homem, sentida, reflectida ou praticada, convém antes de tudo determinar-lhe o círculo de fatalidade dentro do qual se produz: o impulso atávico da *raça*, que orienta o sentimento do escritor ou artista; a *tradição*, transmitida de séculos, que se torna o tema da elaboração ideal e pela qual a obra do génio realiza a síntese afectiva em uma sociedade; a *língua*, como expressão do sentimento individual, que o escritor não criou, mas que modifica para universalizar estados das consciências, as mais indefinidas vibrações da sensibilidade e ainda as aspirações latentes de uma idade; por fim a *nacionalidade*, ou a consciência da vida colectiva, que tem de exteriorizar-se pela acção histórica, objecto das narrativas das comemorações, dos monumentos que vão unificando cada geração na mesma continuidade.» (Teófilo Braga, *Introdução à História da Literatura Portuguesa*, Porto, Livraria Chardron, 1896, pp. 8-9.)

rária. É sobre eles que opera a criatividade do escritor e do poeta, que constitui a componente dinâmica da produção artística. Daí que o estudo e a compreensão da literatura envolvam um profundo conhecimento das condições que a tornam possível, ou seja, uma estreita ligação aos domínios da antropologia, etnografia, glotologia ou filologia, história e sociologia, enquanto que estas disciplinas têm por objecto os factores estáticos que conferem significação à produção literária. A literatura é a expressão do meio e da tradição, pelo que nela se observa, não tanto o poder criativo do escritor mas, fundamentalmente, «a *persistência* de certas qualidades transmitidas na espécie, e que diferenciam os grupos humanos ou as raças; as *sobrevivências* de costumes, que se conservam automaticamente quando já de todo passaram os estados ou organizações sociais que provocaram e com que estavam em harmonia; e as *recorrências*, ou renovações dessas qualidades anteriores e costumes extintos, quando um certo abalo social desperta em um povo todas as forças do seu instinto de conservação, mantendo-se pelas suas condições estáticas» ([1]).

Na Europa, as nacionalidades não são constituídas por raças em estado puro mas por populações miscigenadas por cruzamentos vários. Teófilo encontra na *História de Portugal* de Alexandre Herculano o apoio para a sua teoria moçárabe da nacionalidade portuguesa, defendendo que a Península Ibérica, incluindo Portugal antes da fundação da nacionalidade, foi profundamente transformada pela invasão dos Árabes. A Península tinha já sofrido a dominação romana que, através do universalismo da língua, veículo do direito e da literatura, exerceu uma forte influência cultural e foi também, por meio da difusão da religião cristã, um pólo importante de unificação social.

As invasões germânicas, que provocaram a queda do império, acabaram por se conformar com as suas instituições sociais, mantendo o direito e a religião dos povos residentes. Todavia, as elites dominadoras mantiveram-se distanciadas dos povos dominados, e foram os povos bárbaros que acompanhavam as legiões romanas e germanas que se misturaram facilmente com o povo. O mesmo aconteceu com a invasão dos árabes, que trouxeram os *berberes* no seu exército, que se integraram na população da península. «O pró-consul romano, o conde germânico e o emir árabe consideravam bárbaros a sociedade e o país que governavam e fechavam-se nos seus costumes aristocráticos e nos seus privilégios excepcionais; pelo contrário, o elemento do *colonato* romano, dos *lites* germânicos, que se haviam confundido na persistente população hispânica, e dos *mouros* trazidos pela invasão e ulteriores conflitos do domínio árabe, vieram a constituir a gente sedentária das vilas e cidades, a que já no século XII se dava o nome de *Mosarabes*.» ([2])

([1]) *Ibidem*, p. 13.
([2]) *Ibidem*, p. 48.

Teófilo considera esta designação um indício seguro da forma tolerante como os árabes tratavam, do ponto de vista político e religioso, os direitos de cidadania das populações autóctones, contrariamente ao que faziam crer as descrições eclesiásticas. Estas apresentavam a invasão árabe, no século VII, em termos sangrentos e ruinosos, o que levou a aristocracia visigótica a refugiar-se na Astúrias, de onde partiu depois a reconquista. A população que habitava a península, na sequência da ocupação romana e da invasão germânica, aceitou a convivência com os berberes, deixando desta convivência, que se estendeu entre os séculos VII e XI, variados testemunhos na língua, na música, nas tradições e na cultura, em geral, que conferiu a este povo, que se formou sob os auspícios da tolerância política e religiosa dos árabes, um perfil próprio que se caracterizou na designação de *moçárabe* (1).

A tese da formação da nacionalidade portuguesa, com base na conjugação do aparecimento duma população de moçárabes e do processo de unificação das cidades por meio das cartas de foral, tinha já sido apresentada em obras anteriores, como a *História do Direito Português. Os Forais* (1868) e em *Epopeias da Raça Moçárabe* (1871). Foi objecto de contestação por parte de Oliveira Martins, que se recusava a conceber a identidade da cultura portuguesa a partir dum determinismo de singularidades étnicas, e foi também criticada por Antero, em artigos que publicou no jornal do Porto *O Primeiro de Janeiro* e que tinham por assinatura o seu estilo (2).

Teófilo faz remontar as manifestações da cultura portuguesa, tais como elas ainda sobreviviam nos contos populares, a origens mais distantes, em virtude de conservarem elementos semelhantes aos que também existiam em outros povos. A ideia de um fundo primitivo comum levou ao alargamento dos estudos comparativos dos contos tradicionais de vários países não só da Europa mas também do Oriente, de África e da América, nomeadamente do Brasil e do México. Procurava-se «a organização de determinados ciclos de ficções, e a demonstração dos elementos míticos de que eles são o último vestígio» (3). O facto de existirem contos comuns nos povos da alta Ásia, nas tribos selvagens de África e nas sociedades mais civilizadas da Europa, poderá fazer pensar que tenham existido vários focos de irradiação. Todavia, se atendermos à força mágica que nesses contos se atribui aos animais, plantas e rochas, descobrimos neles uma estrutura que corresponde ao período fetichista da religião, que os liga aos temas tradicionais das efabulações míticas desse período.

(1) Cf. *ibidem*, pp. 43-50.

(2) Cf. Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia Republicana em Portugal. O Contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva, 1989, pp. 53-59.

(3) Teófilo Braga, *Contos Tradicionais do Povo Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, vol. I, p. 32.

Segundo Comte, o fetichismo representa a forma mais primitiva da religiosidade, e este princípio confere a Teófilo a base para uma «classificação racional dos contos», em paralelo com «a sucessão dos estados mentais da humanidade, as capacidades das raças» (1), conforme também defendem alguns antropólogos importantes, nomeadamente Tylor, que Teófilo cita em seu apoio. Desta forma, a partir da análise das manifestações religiosas de um povo facilmente se poderá determinar a antiguidade dum conto, isto é, perceber a proximidade em que se encontra em relação às suas origens e saber, por conseguinte, que povo o transmitiu a outras raças e civilizações.

Na sequência dos trabalhos de von Hahn, Benfey, Max Müller e outros, partilhou-se a convicção de que os contos, costumes e tradições primitivas tinham uma origem anterior à dispersão da família ariana nos vários ramos europeus e Max Müller defendeu a hipótese, que se impunha a partir das demonstrações de Benfey, que os ligava à Índia, nomeadamente às escrituras religiosas dos *Vedas* (2). Porém, a distinção efectuada por Paul Broca entre o povo basco espanhol, de tipo *dolicocéfalo*, de crânio oblongo, e o basco francês, de tipo *braquicéfalo*, de cabeça arredondada, permitiu a Teófilo defender a tese da ocorrência de emigrações para a Europa das raças nómadas turanianas da Mongólia. As semelhanças físicas estabelecidas pelos novos estudos científicos de antropologia teriam permitido reforçar a tese moçárabe dos povos peninsulares a partir das origens mais recuadas dos povos turanianos da Mongólia. Estes teriam alcançado a Europa por meio de dois caminhos: uns entraram pelo Norte e fixaram-se na região basca francesa; outros entraram pelo Sul, vindos pelo caminho do Norte de África, e fixaram-se na região basca espanhola (3). Deste modo, a multiplicidade de contos produzida por uma imaginação fetichista provém, em última instância, das tribos nómadas da alta Ásia, as raças turanianas da Mongólia, que alcançaram a Europa por meio dos povos arianos ou indo-europeus e dos povos berberes do Norte de África.

Esta mesma concepção é apresentada numa obra posterior, *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições* (1885), onde, com base na variedade de tipos fisionómicos que existem em Portugal, Teófilo encontra a confirmação do «facto histórico do grande número de raças que passaram ou se estabeleceram no solo da Península Hispânica e que nunca se extinguiram totalmente» (4). Esta diversidade obriga a identificar o lugar de cada um, na ordem por que se sucederam na ocu-

(1) *Ibidem*, p. 58.

(2) Cf. *ibidem*, p. 51 e segs.

(3) *Ibidem*, p. 76.

(4) Teófilo Braga, *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, Lisboa, Dom Quixote, 1985, vol. I, p. 58. Sobre este assunto, cf. Idem, «Elementos da nacionalidade portuguesa», em *Revista de Estudos Livres*, Lisboa, (1883-1884), pp. 49-66, 97-115, 145-155, 193-200.

pação da Península, a fim de organizar a crítica comparativa dos costumes, crenças e tradições dos portugueses, no confronto com os vestígios análogos que podemos reconhecer como pertencentes a algumas dessas raças que aqui se fixaram.

Os primeiros habitantes da Península pré-histórica, os iberos, teriam sido surpreendidos pela emigração turaniana, proveniente da Ásia, que a teriam invadido pelos caminhos do Norte da Europa e do Norte de África. Nas palavras de Teófilo, esta constitui «a primeira base para a unidade da civilização ocidental» [1]. Sobre ela se estabeleceram os celtas em duas épocas diferentes, primeiro os celtas marítimos ou lígures, que se deslocaram a partir do Leste Europeu, depois os celtas louros, que desceram, vindos do Norte. Os celtiberos surgem da ligação entre estes diferentes povos, como forma de resistirem às sucessivas investidas infligidas pelos fenícios, jónios e, posteriormente, pelos romanos. Estes impuseram o seu domínio por meio da formação de várias colónias, com tribos italianas e germânicas, assim como pela difusão da língua, do direito e a influência da Igreja. As subsequentes invasões de diversos povos germânicos trouxeram, com os visigodos que há um século habitavam a Aquitânia, região situada entre os Pireneus e o Garona, o desenvolvimento das instituições locais, imprimindo-lhes uma organização social, reconhecida, mais tarde, juridicamente pelas cartas de foral. A invasão dos árabes encontra uma população organizada em volta das suas tradições culturais e jurídicas, herdadas dos romanos e desenvolvidas pelos godos. O ambiente era assim propício para «uma extraordinária actividade industrial e agrícola», e também para, supõe Teófilo, a fusão das raças, «imitando o viver dos árabes (*Most'arabe*), que representavam então a civilização mais esplêndida da Humanidade» [2].

O romanceiro, as cantigas populares e os provérbios, assim como as tradições e os costumes, revivem de algum modo este fundo étnico povoado por uma diversidade de raças, em que sobressai «a persistência e recorrência de um elemento primitivo, que nunca chegou a ser extinto» [3], e que na convicção de Teófilo se refere à componente árabe, constituída predominantemente pelos berberes, que veiculou a primitiva emigração dos turanianos da Mongólia, que se fixaram na península a partir do Norte de África. Teófilo faz recuar assim, até a este subsolo mais remoto, a sua preocupação de encontrar as raízes mais profundas da cultura portuguesa, ou seja, de construir, como diz João Leal, «um "mito de origem" susceptível de conferir ainda maior profundidade temporal à nação portuguesa» [4].

(1) *Ibidem*, p. 56.
(2) *Ibidem*, p. 68.
(3) *Ibidem*, p. 72.
(4) João Leal, *Etnografias Portuguesas*, p. 69.

8. Consiglieri Pedroso: unidade linguística, cultura e história

Zófimo Consiglieri Pedroso (1851-1910), natural de Lisboa, foi o primeiro professor do Curso Superior de Letras diplomado pelo próprio Curso. Regeu a 1.ª cadeira de História Universal e Pátria, na sequência de provas públicas a que se submeteu, por concurso, em 1878, com a tese *A Constituição da Família Primitiva.* Distinguiu-se pela sua intervenção política e ideias republicanas, mas também pelos estudos etnológicos que deixou, como os *Contos Populares Portugueses*, inicialmente publicados, em 1882, em Londres, e em Portugal, em 1910, a colaboração na revista francesa *Romania* e a intensa colaboração na revista *O Positivismo*, uma importante série de artigos, inicialmente, com o título geral de «Contribuições para uma mitologia popular portuguesa» e, posteriormente, com o título de «Tradições populares portuguesas». Estes estudos, que foram reeditados, com outros trabalhos, por João Leal, em 1988, tiveram por base não apenas a recolha feita a partir da tradição oral mas também de fontes escritas, nomeadamente, de processos da Inquisição, de legislação civil e religiosa, da proscrição de certas práticas populares supersticiosas (1).

O material recolhido é apresentado em torno de determinados temas, de forma essencialmente descritiva, de modo a evitar generalizações teóricas, que poderiam revelar-se imprudentes, face aos materiais disponíveis. Todavia, são objecto de estudos comparativos com tradições congéneres, pois a ideia de que hindus e europeus teriam, na origem, falado a mesma língua tornou defensável a hipótese de que teriam dado uma forma de expressão idêntica aos seus sentimentos e ideias. Esta unidade étnica, constituída por um veículo linguístico homogéneo, está na base da formação de ideias religiosas e do pensamento mítico, que a maioria dos textos antigos dava a conhecer. Neste contexto, a descoberta e o estudo dos textos védicos trouxeram um termo de comparação precioso, tendo mesmo fornecido elementos a Max Müller para a sua teoria naturalista da religião. Segundo ele, as ideias religiosas compreendem-se a partir da personificação dos fenómenos naturais e as mitologias desenvolvem-se na sequência da quebra da ligação directa entre essas construções religiosas e os fenómenos naturais que estão na sua origem. As formas tradicionais de cultura popular, como são os contos, os ritos, as superstições, os aforismos, apresentam uma perda de consciência muito maior desta correspondência originária, pelo que compete ao estudo das mitologias

(1) Cf. Consiglieri Pedroso, «As superstições populares na legislação religiosa», em *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e outros Escritos Etnográficos*, pref., org. e notas de João Leal, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 85-86.

fazer a recuperação da memória das suas origens, ou seja, identificar os fenómenos naturais que se encontram na origem das diferentes idealizações religiosas. Os estudos filológicos enquadram-se nesta linha de pesquisas, pois remetem para o estudo das tradições populares que, por sua vez, reenviam para o estudo das mitologias ([1]).

Consiglieri Pedroso adopta a concepção naturalista de Müller de que os mitos são a expressão dos fenómenos naturais, que perdem, com o tempo, esta ligação matricial, cristalizando-se num sistema de dogmas, de preceitos morais e de lendas, que fizeram esquecer as primitivas origens. Todavia, esta forma de explicação das tradições populares não poderá ser aplicada automaticamente a todos os casos, carecendo de ser justificada por meio da investigação histórica. Por intermédio da história será possível depurar, nos contos populares, os elementos que o poder ficcional da imaginação foi introduzindo nas diferentes narrativas, que muitas vezes desvirtuaram a sua configuração original. Os estudos comparativos dos diferentes contos permitirá recuperar as suas origens primitivas pela identificação dos elementos comuns que neles sobrevivem, em lugar de, como preconizava Müller, procurar a correspondência de cada conto directamente com os seus arquétipos védicos. O estado actual dos conhecimentos não autorizava a avançar no caminho duma teoria geral explicativa das tradições populares, mas aconselhava a permanecer na recolha dos elementos e a avançar no confronto com os que se encontravam em outros povos.

A investigação histórica, segundo critérios científicos, acompanhou a evolução do espírito humano, que subtraiu as diversas ciências «ao empirismo e à metafísica para as firmar em bases positivas» ([2]). Desta forma, as diversas ciências sociológicas têm acumulado elementos que permitem encarar a possibilidade de elevar esta disciplina «à categoria de uma verdadeira ciência, com métodos de observação tão severos, e instrumentos de comprovação tão exactos, como os das demais ciências, impropriamente chamadas por exclusão "exactas e naturais"» ([3]). Por isso a investigação histórica constitui um instrumento seguro de conhecimento das características universais do desenvolvimento social e cultural do homem, desde as sociedades mais primitivas. Por meio da investigação histórica, é possível identificar a ordem lógica de razões e de motivações que se encontra subjacente nas sucessivas fases por que passam, ao longo dos tempos, as instituições sociais, nomeadamente a família, ou as narrativas que dão expressão às diversas tradições populares que Consiglieri Pedroso estudou.

([1]) Cf. João Leal, «Prefácio», em Consiglieri Pedroso, *op. cit.*, pp. 19-21.
([2]) Consiglieri Pedroso, «A constituição da família primitiva», in *op. cit.*, p. 45.
([3]) *Ibidem.*

Relativamente à origem da família, o método de análise histórica permite apurar que a sua constituição evoluiu em todos os grupos sociais, seguindo a mesma sequência de padrões, desde o estádio promíscuo da poliandria, em que predominavam as ligações efémeras, à semelhança das que têm lugar entre os animais, até alcançar o estádio actual da família monogâmica, passando pelo sistema da exogamia, assente na prática do rapto das mulheres. Esta generalidade evolutiva de comportamentos que se manifesta em todas as raças permite tirar duas conclusões. A primeira, que mostra até que ponto o paradigma positivista da universalidade e da invariabilidade das leis impõe o seu ideal de racionalidade ao conhecimento científico, é de que «as leis sociológicas têm um carácter de verdadeira universalidade, em nada inferior ao das leis que dominam as outras ciências, impondo-se igualmente a todos os grupos humanos sem distinção, embora em cada um destes grupos sejam modificadas por leis particulares, resultantes da individuação de cada raça ou de cada nacionalidade» ([1]). A segunda conclusão, que compreende os fenómenos sociais segundo o determinismo das condições impostas pelo meio, é de que as instituições sociais, mesmo as mais importantes, «não são obra deste ou daquele vulto histórico, deste ou daquele século, nem tão-pouco surgem na vida das nações sem precedentes e raízes no passado, mas aparecem-nos única e exclusivamente como o produto de uma evolução natural, continuada ininterrompidamente por séculos, modificada todos os dias, pelas circunstâncias diversas do meio cósmico e sociológico, nas suas criações, que da mais baixa e humilde origem ascendem à mais alta floração, correspondente ao estado de integridade da função, de que são órgãos» ([2]). E esta análise que foi feita com relação à família poderá estender-se a todos os domínios sociais, como a propriedade, o direito, a moral, a justiça, o Estado, pois todos estes domínios estão sujeitos à lei geral que explica a evolução de todos os fenómenos, que progridem «do simples para o composto, do rudimentar para o complexo, do homogéneo para o heterogéneo» ([3]).

9. Adolfo Coelho: literatura popular, identidade nacional e descoberta doutros domínios

Francisco Adolfo Coelho (1847-1919) era natural de Coimbra e estudou filologia na Alemanha. Foi um dos participantes das Conferências do Casino Lisbonense, de 1871, proibidas pelo governo, por atacarem a religião e as institui-

([1]) *Ibidem*, pp. 73-74.
([2]) *Ibidem*, p. 74.
([3]) *Ibidem*, p. 75.

ções políticas do Estado. A sua conferência, a última a ser proferida antes da proibição ministerial, tinha por tema o ensino e nela criticava asperamente a forma como estava organizado em Portugal, incluindo o superior. Mais tarde, em 1878, foi professor do Curso Superior de Letras, onde leccionou a cadeira de Filologia Comparada, criada na sequência da reestruturação do Curso, que o alargou de dois para três anos. Publica os *Contos Populares Portugueses* (1879), que representam parte duma recolha que efectuou directamente de populares ou por intermédio de outras pessoas que com ele colaboraram. O interesse pela literatura popular de expressão oral insere-se num movimento iniciado, no princípio do século XIX, na Alemanha, por Jacob e seu irmão Wilhem Karl Grimm, que publicaram, entre 1812 e 1814, a colecção de contos populares infantis de várias regiões da Alemanha e mais tarde a *Mitologia Alemã*, que apresentavam as crenças e rituais populares, vestígios do sistema religioso dos antigos povos arianos, celtas e germanos, que a cultura romana e a assimilação cristã haviam ofuscado.

A perspectiva de que os contos populares eram a expressão dum fundo étnico primitivo, que persistia latente nas sucessivas transformações que se foram sedimentando ao longo das épocas históricas, levou a que vários países da Europa se tivessem interessado pela sua recolha e estudo. E este mesmo interesse estendeu-se também ao estudo das tradições de vários países da Ásia, da África e da América, o que permitiu descobrir a existência do mesmo tipo de histórias em povos e raças bem diferentes e distantes. Esta coincidência levanta o problema que consiste em explicar a sua transmissão, sem excluir também a hipótese dessas versões se terem formado nos diversos povos, independentes umas das outras. Adolfo Coelho inclina-se para a hipótese duma transmissão que se teria efectuado dum povo a outro, muito embora rejeite a ideia de que a sua transmissão para a Europa se tivesse operado «por um único veículo» (1).

Entre estes veículos, encontra-se certamente a via literária, mas se esta pode ser a explicação para alguns casos particulares não será certamente a mais importante na península, pois seria preciso que existisse «uma grande divulgação literária e já muito antiga para explicar a generalização dos mesmos contos populares, em todas as províncias de Portugal, em todas provavelmente da Espanha» (2). Desta forma, argumenta contra certas opiniões que faziam derivar esta tradição popular, na península, em grande parte, por via da literatura do século XVI, de origem francesa e italiana. Desenvolve, por isso, um estudo comparado de diferentes versões de alguns contos para apoiar a sua convicção de que a «tradição oral de povo a

(1) Adolfo Coelho, *Contos Populares Portugueses*, pref. de Ernesto Veiga de Oliveira, Lisboa, Dom Quixote, 1993, «Prefação», p. 74.
(2) *Ibidem*, p. 67.

povo foi, a nosso ver, o veículo mais importante que trouxe esses contos para a península» [1], alguns dos quais não só eram já referidos pelos escritores portugueses antigos como também não faziam parte das versões estrangeiras traduzidas ou conhecidas em Portugal [2].

Para além destes elementos, Adolfo Coelho sublinha que a transmissão só poderia ter sido recebida por existir entre todos os povos, por muito afastados que pudessem estar, a partilha dum mesmo tipo de sensibilidade que modelasse uma expressão estética do mesmo teor. Para que haja transmissão, é preciso que haja condições para a receber, ou seja, «a existência no povo que recebe de tradições próprias do mesmo género; sem estas, o que se lhe conta seria para ele absolutamente ininteligível ou não lhe despertaria nenhum interesse» [3]. A forma como cada povo recebe uma tradição reflecte a sua personalidade-base, que imprime o seu carácter próprio aos elementos que são transmitidos, em função do seu contexto físico e social. Será objecto duma nova disciplina, a *mitografia*, distinguir o que cada povo acrescenta aos elementos primitivos duma tradição que lhe transmitem, identificar os aspectos da sua versão que pertencem a outros povos e os canais que processaram essa transmissão.

Esta disciplina, juntamente com a psicologia, a anatomia e a filologia comparadas formam o campo da antropologia. Foi com este propósito que dirigiu a publicação da *Revista de Etnologia e de Glotologia*, que apenas se publicou no ano de 1880 exclusivamente com tralhos da autoria de Adolfo Coelho, mas que serviu o propósito de organizar elementos indispensáveis à construção dum trabalho no campo da etnologia. Pretendia assim apoiá-la em «um seguro método científico», que a demarcasse do «diletantismo» de teorias precipitadas, sem correspondência nos factos. O ponto de partida deverá ter por base as recolhas e o seu estudo metódico, «de modo que pela sintetização dos resultados adquiridos se passe depois às conclusões gerais» [4].

Na apresentação da linha editorial da revista que acabamos de referir, o autor enuncia, «ao correr da pena», o programa de estudos a realizar. Em primeiro lugar, os temas a investigar, que passam pela identificação dos povos que habitaram a península, desde os períodos mais recuados, com vista a definir os que exerceram uma influência mais decisiva, os contributos que trouxeram para a formação da identidade cultural, as influências do meio na vida desses povos. Em

---

(1) *Ibidem*, p. 66.
(2) Cf. *ibidem*, p. 52.
(3) *Ibidem*, p. 47.
(4) Adolfo Coelho, «Esboço dum programa de estudos de etnologia peninsular», em *Revista de Etnologia e de Glotologia*, Lisboa, Tipografia Universal, 1880, p. 1, reeditado em *Obra Etnográfica*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993, vol. I, p. 677.

segundo lugar, o tipo de estudos que é preciso empreender e que, entre outros, passa pela identificação dos caracteres físicos das populações, recolha de vestígios deixados pelas línguas antigas faladas na península, dos costumes, superstições e festas populares, das indústrias populares, da arte e da literatura populares, sendo esta considerada a verdadeira base inspiradora de toda a literatura e doutras formas de arte de carácter erudito, que «só têm valor verdadeiro quando aproveitam as minas da tradição popular, haurem delas as formas cujo sentido humano é provado pela sua generalização no tempo e no espaço, vazando nelas os sentimentos e concepções de uma época e imprimindo-lhes o cunho de uma grande individualidade poética» ([1]). A tradição popular confere autenticidade à inspiração artística, a qual se desvirtua e amesquinha se se deixar conduzir pelos impulsos da imaginação individual.

Os *Contos* que Adolfo Coelho publica integram-se num projecto mais alargado em que seriam «estudados nas suas múltiplas relações» ([2]), revelando-se por isso um trabalho preliminar que, segundo as orientações metodológicas que ele mesmo define para o estudo da tradição, corresponde à fase descritiva ou de recolha dos materiais. Todavia, o rigor do método científico que preconiza obrigaria a completar esta primeira fase exploratória do trabalho etnológico por um estudo explicativo, que o levaria a uma fase comparativa ou de confronto das versões recolhidas, com vista a fixar a versão primitiva ou os seus elementos essenciais, e posteriormente a uma fase histórica e genética, que visaria determinar as origens dessa tradição e as formas como evoluiu e irradiou a outros povos ([3]). Mas, em geral, como ajuíza Veiga de Oliveira, «Adolfo Coelho não levava os seus estudos até ao nível explicativo, correspondendo aos graus histórico e genético do seu método» ([4]). E os trabalhos que fazem excepção a este procedimento são os «Materiais para o estudo da origem e transmissão dos contos populares», o único que publicou no primeiro volume da revista *O Positivismo*, e os «Estudos para a história dos contos tradicionais» inserido na *Revista de Etnologia e de Glotologia*, em que o autor ensaia a análise comparativa das recolhas que apresenta, com versões desses contos que descobriu na literatura de diversos países, procurando mesmo reconstruir a sua versão primitiva e posterior evolução.

Para além do investimento feito na recuperação da literatura e tradições populares, que representa, na obra etnológica de Adolfo Coelho, «o seu núcleo

([1]) Adolfo Coelho, *Contos Populares Portugueses*, «Prefação», p. 49.

([2]) *Ibidem*, p. 51.

([3]) Cf. Ernesto Veiga de Oliveira, «Prefácio» a Adolfo Coelho, *Contos Populares Portugueses*, pp. 28-29.

([4]) *Ibidem*, p. 37.

mais sólido» [1], o seu interesse orientou-se ainda para novos domínios que, conforme João Leal salienta, ampliam as temáticas tradicionais de investigação da etnologia. Num texto de 1896, o autor dá conta da necessidade de abrir os seus estudos de modo a contemplar os elementos materiais da cultura popular, no domínio industrial e tecnológico, nos seguintes termos: «é necessário estudar também as indústrias do povo no que elas têm de tradicional, os conceitos não supersticiosos sobre a natureza, o homem, a sociedade, enfim o saber popular em todas as suas ramificações» [2]. Trata-se duma temática que já havia sido mencionada, de forma resumida, bastantes anos antes, no «Esboço de um programa de estudos de etnologia peninsular», em que são apontados como exemplos das indústrias populares os meios e os equipamentos ligados à navegação, pescas, agricultura, arquitectura, cerâmica, vestuário, etc. Este alargamento do domínio da etnologia, que só conhecerá um desenvolvimento relevante com Rocha Peixoto e Jorge Dias, foi também apresentado, dum modo pormenorizado, num outro texto, também de 96, em que, para além dos temas anteriormente referidos, acrescenta a necessidade duma investigação das formas de alimentação das classes populares, bem como da habitação, vestuário, organização económica do trabalho, do comércio, da indústria e das ocupações diversas, assim como uma análise das instituições sociais, como, por exemplo, a organização do parentesco, os sentimentos patrióticos, os esquemas de solidariedade [3].

A variedade dos seus trabalhos visava construir, em bases multidisciplinares e cientificamente consistentes, «o conhecimento integral do povo português — "o nosso ser étnico"», como reconhece Veiga de Oliveira no estudo introdutório a que nos referimos atrás, conferindo, assim, à expressão das vivências populares o domínio com maior autenticidade para compreender a identidade nacional. É assim que, por um lado, reveste todo o sentido a sua preocupação de encontrar as raízes da literatura e das tradições populares portuguesas, que Adolfo Coelho defende ser de origem asiática, apoiando-se em autores alemães, tal com também fez Teófilo Braga. Incumbe assim à pesquisa etnológica identificar os centros étnicos de irradiação original dos principais núcleos temáticos da cultura popular portuguesa, que se difundiram por toda a Europa, até à Península Ibérica, e persistem vivos na tradição camponesa.

---

[1] João Leal, «Prefácio», em Adolfo Coelho, *Obra Etnográfica*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993, vol. I, p. 16.

[2] Adolfo Coelho, «Tradições populares portuguesas. A caprificação», em *Obra Etnográfica*, vol. I, p. 559.

[3] Adolfo Coelho, «Exposição Etnográfica Portuguesa. Portugal e Ilhas Adjacentes», *ibidem*, pp. 703-736.

Mas, por outro lado, o principal contributo para o tema da identidade nacional prende-se com a atenção que dedicou ao estudo da decadência e da regeneração nacionais, temas amplamente debatidos nas Conferências do Casino de 1871. Interessava diagnosticar os sinais que anunciavam a decadência de um povo e que pudessem representar uma ameaça à independência nacional. Haveria que, num estudo comparativo com outros povos europeus, «determinar até que ponto é real o grau de decadência de que nos acusam e nos acusamos muitas vezes, as causas dessa decadência e os remédios que devem ser-lhes opostos» (1). É que o país não se identifica com os desmandos das classes dirigentes, mas é nas qualidades e nas formas de viver do nosso povo que poderemos encontrar a reserva moral do país e fazer assentar nelas «a esperança da nossa futura regeneração» (2). É dentro deste propósito que se inserem os programas de intervenção educativa de Adolfo Coelho como instrumentos indispensáveis para promover a educação do nosso povo e, por esta via, a regeneração do país.

*

Os primeiros estudos realizados em Portugal no campo da etnologia respondem à orientação duma matriz positivista, que facilmente se deixa reconhecer pela cedência ao monismo metodológico de teor naturalista em que se apoiam, como garante dum conhecimento que respeite as exigências da objectividade científica. A extensão do modelo determinista aos fenómenos culturais é claramente assumida, no complexo das suas dependências causais, em que sobressaem, entre outros, os seguintes aspectos: a preocupação de identificar as «origens rácicas» do fenómeno cultural português, na convicção de que ele sobrevive como expressão do meio geográfico e social e de que se transmite por via da espécie; a concepção redutora do fenómeno religioso como um estado primitivo da evolução intelectual da humanidade, que será desacreditado pelas certezas da positividade das ciências; a ideia de que a dinâmica das instituições sociais evolui nos termos duma sequência lógica invariável, que é possível identificar; a valorização do estudo comparativo dos contos, romances, ritos e outras formas de cultura popular, com vista ao apuramento da suposta autenticidade das versões recolhidas; o esforço para identificar os centros étnicos de irradiação original da cultura popular e os

(1) Adolfo Coelho, «Esboço de um programa para o estudo antropológico, patológico e demográfico do povo português», *ibidem*, p. 681.

(2) Adolfo Coelho, «Exposição Etnográfica Portuguesa. Portugal e as Ilhas Adjacentes», *ibidem*, p. 705. Cf. João Leal, «Prefácio», em Adolfo Coelho, *Obra Etnográfica*, pp. 19-29. Sobre a importância do tema nas principais personalidades da época, cf. António M. Bettencourt Machado Pires, *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, 2.ª ed., Lisboa, Vega, 1992.

traços que posteriormente foi integrando, por meio da reconfiguração que a acção de vários povos vai introduzindo.

O pioneirismo das recolhas e dos estudos que estes autores realizaram permitiu reunir e salvaguardar um acervo notável de aspectos muito singulares da cultura popular portuguesa que, apesar de tudo, não ficaram descaracterizados pelos condicionalismos epistemológicos que orientaram a sua interpretação. Trouxeram, desta forma, será justo sublinhar, um contributo incontornável para a criação da área científica dos estudos etnológicos em Portugal, os quais têm vindo a conhecer notáveis desenvolvimentos até aos dias de hoje, graças ao alargamento do campo da investigação e à mobilização de recursos interpretativos, mais sensíveis a atender à compreensão das significações que o fenómeno cultural encerra, conforme tem sido sugerido pela reflexão que, nomeadamente, a filosofia estruturalista e a filosofia hermenêutica trouxeram.

A renascença católica e a renovação da escolástica

Um

As coordenadas do magistério

O termo «Renascença Católica» acha-se documentado em escritos vários, tal como o equivalente «Renascimento Católico», desde os finais do século XIX. Um conjunto de acções, levadas a efeito por leigos e sacerdotes, na condição portuguesa, sobretudo depois de 1830, gerando a emergência do laicado e a actuação de formas organizadas de apostolado, atentas à vida política, social, cultural e de solidariedade, também se tem designado por «movimento católico», mas o nome «Renascença» ajusta-se melhor a um fenómeno que se realiza e corporiza num ambiente em que a axiologia eclesial, exceptuando as bolsas rurais e os estratos tradicionais, perdera influência (1). Houve factores internos e causas exógenas, mas persiste a ideia de que, num dado momento do século XIX, a Igreja como que perdeu parte do Mundo. Sociologicamente falando, é lícito supor que a responsabilidade coube à Igreja, que não soube acompanhar o passo da história; mas eticamente falando é também lícito afirmar que o Mundo, num dado instante, recusou a Igreja. Melhor, chegou a ignorá-la, esta ignorância sendo típica da era industrial, com a transposição de gente das suas terras para as grandes urbes, com a mudança de costumes e com a crise da pastoral religiosa, crise esta que também abrange o surgimento de novas religiões, cujo escopo assentava no propósito de redução do poder de que a Igreja Católica dispusera durante séculos na Europa. O fenómeno procede do Iluminismo, e radicaliza-se politicamente na Revolução Francesa.

O Iluminismo existe porque houve Reforma. É à Reforma que se atribui a cisão e a fractura do corpo filosófico mantido durante a medievalidade, e maduro na época de ouro da Segunda Escolástica, já decadente no fim do século XVII, quando as primeiras projecções iluministas, provenientes da Alemanha, onde o

(1) Cf. P. Gomes, «Os Movimentos de Acção Apostólica e Social em Portugal (1830-1980)», in *As Duas Cidades*, Lisboa, Multinova, 1990, pp. 45-82.

movimento tomara o nome de *Aufklärung*, ergueram o primeiro grande cerco ao sistema escolástico. Neste prevalecera a ancilaridade da filosofia para a teologia, o critério irrecusável da verdade revelada e, por isso, a ordenação da razão (natural) à fé (dom da graça, e virtude teologal).

O Iluminismo propõe a negação do progresso filosófico orientado pela axiologia da fé, e pelo primado da teologia. Em contrapartida, se bem que admita haver um espaço religioso onde a fé se exerça, ou manifeste, na ordem da ciência filosófica oferece o primado ao conhecimento desenvolvido pela razão natural, sem recurso a qualquer outra fonte, originando a assunção das ciências naturais, ou «filosofia natural» — uma esfera distinta da filosofia propriamente dita, ordenada às ciências sagradas.

A esfera religiosa é também considerada, dentro desta visão imanentista, já não como o saber revelado, mas como um conhecimento decorrente da experiência, que leva à formulação da Moral, que é, também ela, uma ciência natural.

Extrapolando da história da filosofia para a história social, o Iluminismo abre a via da separação da Igreja e do Estado, a autonomia do Estado perante a Igreja, e, na ordem filosófica, a cisão da razão quanto à fé. Os motes, ou teses, são matrizes para novas teses, dispostas em antíteses e/ou em sínteses, que constituem modos de ver e de modificar as teses iniciais — ou recusa absoluta da fé e absoluta ascensão da razão; ou recusa do primado do racionalismo com palingénese do primado da fé; ou, na opção pelo termo médio, a conciliação do valor da fé e da utilidade da razão, em vista dos mesmos fins.

Estamos, porém, face à transição da filosofia como *gnose* para a filosofia como *agnose*; e, de facto, a filosofia (na nomenclatura escolástica considerada como o sétimo degrau antes do oitavo céu, a ciência divina) devém agnóstica.

À intimidade do entrosamento do temporal ou secular com o espiritual, próprio da idade cristã, segue-se como que uma anulação do espiritual: tudo fica no domínio secular, onde a cultura da fé tem de ceder espaço à cultura de ciência, e a verdade revelada como que se anula face ao que o Iluminismo designa por «ciência certa».

A verdade é subjectiva; a certeza é objectiva e científica. Industriosa, pelo que o primado das ciências e da experimentação abre o caminho a uma nova época de tecnologia e de mutação industrial. A tónica no nome de Deus é transferida para o nome do Homem, e a Teologia, substituída por uma Antropologia, pouco a pouco expressa em modismos teóricos: naturalismo, realismo, cepticismo, positivismo... É óbvio que a temporalização da filosofia tinha de aceder à redução do saber ao unicamente positivo. Sem prejuízo dos idealismos surgentes no âmbito iluminista, como se verifica no mais significativo idealismo, o de Kant, mas ainda neste, a Religião só vale como corpo ético, ou como sistema de normas morais; ao homem,

o que importa é a Natureza, ente separado do divino, e cuja finalidade não tem relação com algo situado fora dela.

A Natureza existe como processo, num drama teleológico, orientada para os seus próprios fins. A ideia de Deus não é posta em causa, mas também ela se aduz mediante a lógica argumentária, se possível mediante as provas físico-cósmicas, ou físico-teológicas, já que o antigo argumento ontológico não passaria de um conceito abstracto, de um conceito predicável, e sem prova real.

Algo de aproximado se diria do idealismo de Hegel — a Religião e, portanto, a fé, é o espaço da representação e do sentimento, enquanto a filosofia só tem de garantir a realidade da ideia e do ideal. Quer dizer: o religioso (da fé) vale como valor de arte e subjectividade; o filosófico (da razão) vale como verdade objectiva, uma vez que só o ideal é real. É como se (facilitemos o modo de dizer para melhor se compreender) a razão fosse ela mesmo, *en se*, uma fonte de revelação, a única revelação permissa ao conhecimento. Para um radical idealismo seria de esperar uma antítese materialista, e foi o que sucedeu mediante a total separação dos planos clássicos: o materialismo não exclui a metafísica, mas esta metafísica inere à própria matéria, não como algo separado do físico, mas inerente ao físico material, como se a metafísica fosse propriedade da matéria, e o materialismo fosse também metafísico, ao propor o primado da matéria, numa glosa ao panteísmo, o que faz dele um ideal religioso.

Onde se dizia Deus é tudo, ora se diz, a Matéria é o todo, ou é tudo. Estas realidades téticas estão vivas nas sequências científica, económica e monista, desde Feuerbach a Marx e, portanto, nas demais sequências materialistas ainda vigentes neste fim de século, mesmo naquelas que, em virtude das mutações históricas, concluíram ser ainda possível um lugar para a fé, desde que seja uma fé em transe de assumir a razão.

Radical ametafísico é o positivismo, que alguns exegetas consideraram a maior heresia contemporânea, por recusar toda e qualquer metafísica. A filosofia é produto da razão, a fé uma característica de uma idade pretérita de obscuridade que, na falta de certezas científicas, admite conjecturas, ou míticas, ou metafísicas.

A razão é científica; o conhecimento garantido pela razão é científico, e a experiência surge como o único critério de verdade, testada e testável. Todavia, e Comte sentiu a lacuna, a ausência de uma escatologia torna o cientismo um objectivismo sem finalismo e, por isso, o apenso religioso que ele acabou por ligar à sua escola, formulando uma verdadeira igreja positivista, com três mandamentos, que bem podiam ser escritos na época patrística: o amor como princípio, a ordem como meio e o progresso como fim último da humanidade: Ordem e Progresso substituem a tríade Bondade, Beleza e Verdade.

Há por aqui uma distinção entre o idealismo germânico (mesmo o positivizante) e o racionalismo francês, maduro no positivismo, cuja avoenga se deve procurar na *res extensa* de Descartes e em Voltaire. Sem prejuízo da consciência da positividade, o idealismo germânico evolui para formas de entendimento existencial que, em contraste, acabam por apelar à existência do essencial; e, do modo como o natural se propõe, o sobrenatural acaba também por se pôr. Estamos face a um conjunto de modernismos, todos eles descolados da Escolástica, e separados por causa da fé. O existencialismo é um modernismo, mas enquanto em Heidegger, o homem se apresenta como a casa por onde o ser transita, sugerindo hipóteses de conhecimento situado fora da razão natural, Jaspers conciliará fé e razão: a fé, assente na revelação, torna-se, já não uma via do saber mas um estado de saber; e a razão é colocada perante essa óbvia transcendência. Toda a razão disputa uma via, a sua via, perante a fé. Como diria, um pouco na linha de Bergson, o nosso Leonardo Coimbra: «A razão é sem descanso, perante uma intuição inesgotável.» Mas a intuição ainda não é fé!

A comunidade portuguesa foi atingida por uma sequência de actos que diminuiram o grau de influência eclesial. O primeiro acto é o da expulsão da Companhia de Jesus, que detinha a gestão dos ensinos secundário e universitário. A reforma pombalina acorreu conforme pôde ao estado de necessidade criado pela expulsão, sendo possível propor que a escolástica jesuítica se viu substituída por uma escolástica pombalina: iluminista mas ecléctica, totalmente separada das raízes magistrais que teria sido conveniente resguardar. O abandono do realismo aristotélico, sem adequada proposta de substituição, ainda é considerado um dos erros da história do ensino português ([1]).

A Revolução de 1820, se abriu o autoritarismo pombalino, agravou as tendências anti-católicas, sobremodo interessadas, até por motivações socioeconómicas, em se apoderarem dos bens das Ordens Religiosas. Os actos legais de 1834 dispuseram nessa conformidade, quando as Ordens e Congregações Religiosas foram extintas, as escolas conventuais encerradas, e o património regular nacionalizado a favor do Tesouro do Reino. As lutas que dividiram o povo nas facções miguelista e liberal levaram a um corte de relações com a Santa Sé, projectando o país num cisma que durou até 1842, e que, se por um lado animou a reacção católica, por outro enfraqueceu o poder da hierarquia. Todos os grandes debates político-sociais posteriores a 1830 abordam a questão da Igreja, e a hierarquia não se cansa de reivindicar os direitos e as garantias, sem efeito, por não existir uma nítida separação de poderes, e por não se ter caminhado no sentido de uma Concordata, que teria evitado muitos dos equívocos, falsas situações e polémicos confrontos.

([1]) É a tese de Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas*, Lisboa, Livraria F. Franco, 1951.

A Santa Sé, melhor dito, a Igreja Católica, entendeu que precisava de se renovar sem ceder na questão da doutrina e dos princípios. A ideia de renovação, aliás joanina (importa nascer de novo, *Jo*, 3,3) animou toda a Igreja, mas, sendo obra complexa, levaria tempo. Ela está longe de se esgotar nos parâmetros temporais do século XIX. É nosso entendimento que, rigorosamente delimitado o tempo da «Renascença Católica», esta se desenvolve desde os meados do século XIX (1850) aos meados do século XX, ainda se podendo sugerir a formulação de um *século católico,* qual esse que decorre entre os antecedentes imediatos do I Concílio do Vaticano (1870) e os do Concílio Vaticano II (1960). É este o século da renascença católica e da renovação escolástica, que abrange mais do que a filosofia tomista.

A filosofia escolástica tem um cunho eminentemente institucional. Não é a filosofia de um filósofo solitário, ou singular. É o pensamento filosófico aprovado por uma instituição sobrenatural na história do mundo (Igreja incarnada) como preparação para o discernimento da Fé, ou como preparação para o Evangelho. Por isso, considerando as três fontes doutrinais da Igreja (Sagrada Escritura, Tradição e Magistério) é ao Magistério que incumbe a militância neste mundo em vista de outro. Por isso, é requisito de primeira instância conhecer, mesmo que ao de leve, quais as propostas do Magistério para a «renascença» e para a «renovação escolástica». A nosso ver, há quatro documentos inevitáveis: as encíclicas *Quanta cura* (1864), *Aeterni Patris* (1879), *Pascendi* (1907) e, com alguma elasticidade, a *Divinis Illius Magistri* (1929), que estão aí quais marcos miliários de um percurso de meio século, ou mais.

*

A encíclica *Quanta cura* (8-12-1864, festa da Imaculada Conceição) pode considerar-se, para além de um singular documento doutrinal do papa Pio IX, a primeira análise de situação das doutrinas filosóficas da modernidade, segundo o ponto de vista da Igreja. A *Quanta cura,* ou *Com que solicitude,* é um texto breve, mais indicativo do que descritivo, tornado longo pelo elenco ou resumo dos principais «erros» da época, o *Syllabus.*

Endereçada a carta, Pio IX entra de imediato no exórdio (*exordium*): foi, e continua sendo prática da Igreja, em vista da solicitude pela salvação das almas (*animarum salute*) descobrir e condenar, por cartas e constituições, verdadeiros monumentos de sabedoria, «todas as heresias, e todos os erros» contrários à fé, à doutrina da Igreja, à honestidade dos costumes e à salvação eterna dos homens. Esses monumentos de sabedoria chamaram, as mais das vezes, violentas tempestades contra a Igreja, e também «deploráveis calamidades» sobre a sociedade civil.

Existe no mundo uma ostensiva maquinação que, prometendo a liberdade, visa arrancar os fundamentos da religião católica e da ordem social, maquinação essa que actua sobretudo na «mocidade inexperiente». Pio IX lembra como desde o início do seu pontificado condenou erros contra os perigos da disseminação e o contágio dos erros doutrinais, verdadeira «peste cruel» (*contagia pestis*), citando, entre outros documentos, a primeira encíclica (9-11-1846), mas a sua voz não foi bastante para obstar à difusão doutrinal, pelo que convém olhar para outras opiniões, saídas dos mesmos erros. A narração (*narratio*) introduz o enunciado dos principais, a começar pelo Naturalismo, que propõe que a sociedade seja governada sem olhar à Religião, ou como se a Religião não existisse (*ac si ea non existeret*). O Naturalismo propõe que se não reprimam os actos cometidos contra a Religião Católica, o que traz limitações à liberdade de culto, e à autoridade eclesiástica e civil. Pio IX cognomina este naturalismo político de *libertatem perditione* (liberdade de perdição), que visa banir os valores religiosos da sociedade, e da família.

A laicização da família assenta sobremodo no proselitismo desenvolvido pelos novos erros sectários, o Comunismo e o Socialismo, quando afirmam que a família deriva a sua existência do direito puramente civil, e que todos os direitos e deveres da comunidade doméstica, incluindo a educação e a instrução, dependem da lei civil, com exclusão da lei religiosa. A laicização é poderosa, propondo que as leis da Igreja não obrigam em consciência, salvo se forem promulgadas pelo poder civil; que as constituições apostólicas que condenam as sociedades secretas (Maçonaria) não têm qualquer força de lei quando os Governos toleram as associações ditas secretas. Enfim, todos os direitos, liberdades e garantias são negados à Igreja como instituição pelas ideologias emergentes. O cenário atenta menos na filosofia do que na ideologia, sobretudo na que põe em causa o poder da Igreja. Exposto o problema, Pio IX entra na *petitio*, ou petição: «Esperamos do vosso excelente zelo pastoral que, empunhando a espada do espírito, [...] trateis cada vez mais de trabalhar por meio dos vossos assíduos cuidados para que os fiéis confiados à vossa guarda se abstenham das más ervas», pois a verdadeira felicidade dimana da Religião santa, da sua doutrina e da sua prática de vida. A encíclica conclui com um acto de esperança no reino celestial, na coroa e na palma da imortalidade segura, e fecha com a bênção.

Anexo à encíclica encontra-se o *Syllabus* (*Complectens precipuos nostrae Aetatis Errores qui notantur in Allocutionibus Consistirialibus in Encyclicis Aliisque Apostolicis Litteris SS. Domini Nostri Pii Papae IX*) — *Resumo contendo os principais erros da nossa época notados nas alocuções consistoriais, Encíclicas e outras Letras Apostólicas do nosso SS. Padre Papa Pio IX.*

O resumo das opiniões, ou «erros», ocupa dez breves capítulos: 1. Panteísmo, Naturalismo, e Racionalismo absoluto; 2. Racionalismo moderado; 3. Indiferentismo

e Latitudinarismo; 4. Socialismo, Comunismo, Sociedades Secretas, Sociedades Bíblicas e Sociedades Clérico-Liberais; 5. Erros acerca da Igreja e dos seus direitos: 6. Erros da sociedade civil em si mesma e nas suas relações com a Igreja; 7. Erros acerca da moral natural e da moral cristã; 8. Erros acerca do matrimónio cristão; 9. Erros acerca do poder civil do Pontífice; 10. Erros do Liberalismo moderno. São oitenta os artigos considerados falsos ([1]).

O *Syllabus* foi considerado um documento obscurantista e intransigente, oposto ao progresso do cientismo recebido do Século das Luzes. É facto que o elenco mereceu maior atenção do que a encíclica, pois envolvia grupos socioculturais e sociopolíticos com peso notório nas novas sociedades, e também provocou tensões no corpo da Igreja, gerando, por um lado, um integrismo radical e, por outro, um óbvio latitudinarismo. Nunca outro documento pontifício provocara análoga reacção, mormente na Itália, onde o problema da supressão dos Estados Pontifícios estava em foco, ainda que a França fosse a principal visada pelo documento, pois em França se haviam propagado com maior intensidade o galicanismo político, o liberalismo económico e, em filosofia, o naturalismo e o racionalismo, vigentes nos escritos filosóficos, e de uma literatura realista e naturalista, que obtinha sucesso através dos romances e das novelas.

Em Portugal, os bispos, de algum modo em contraste com a doutrina do *Syllabus*, remeteram-se a cauteloso silêncio: estavam ainda muito vivas as feridas da Guerra Civil e do Cisma; ecoavam por montes e vales os choros dos religiosos expulsos dos seus conventos e mosteiros; a Igreja perdera património temporal e poder espiritual. De resto, em face da lei do beneplácito régio, os bispos tinham de esperar que esse beneplácito fosse ou concedido ou recusado, por forma a definir o que fazer, ou como proceder. Em 1865, algum clero bracarense subscreveu uma declaração ao arcebispo (D. José Joaquim de Azevedo e Moura, com fama de liberal), afirmando aceitarem a doutrina do Papa, o que provocou mal-estar no Governo. O ministro da Justiça, Gaspar Pereira, ordenou ao arcebispo que lhe enviasse a lista dos nomes dos infractores, o que levou o arcebispo a fraquejar, actuando a favor do ministro no processo movido contra o pároco de Santa Maria de Adaúfe (Joaquim Lopes de Azevedo) que, passando por cima do beneplácito régio, leu e comentou o *Syllabus* aos seus paroquianos ([2]), tal como tinham feito, e ainda fizeram, outros padres nas suas igrejas, perante o silêncio dos pastores, objecto de crítica do clero subordinado. A imprensa reagiu em diversidade, mas o

([1]) Pio IX, *Acta ... Syllabus. Editus Die VIII Decembris MDCCCLXIV*. Roma, 1865; Pio IX, *Carta Encíclica [...] Quanta Cura, 8-12-1864*. Texto latino e trad. port., Lisboa, Tipografia da Fé Católica, 1865.

([2]) Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. III, Porto, 1970, pp. 264-265.

Bem Público, o jornal mais creditado entre os católicos, manteve acesa a chama, inserindo, durante sucessivas edições, mensagens, cartas e notícias de apoio à encíclica, enviadas por leigos, e por clérigos, enquanto na área liberal surgiam comentários indirectos, visando de facto a encíclica. Alexandre Herculano optou por uma posição de prudência, ainda que haja manifestado a Barros Gomes, figura proeminente do movimento católico, a sua reserva: «É no *Syllabus* inteiro que está a condenação expressa de todos os axiomas liberais. Com a abdicação completa da razão diante do oráculo de Roma, que, pelos modos, constitui a perfeição da humildade, V. Ex.ª não pode ser ao mesmo tempo liberal e católico da moda.» (1) A interpretação literal do *Syllabus* não deixa lugar a dúvida: liberalismo e catolicismo contradizem-se, não é possível partilhar ao mesmo tempo de ambas as opções. Isto mesmo causou arrepios nas alas mais abertas ao liberalismo, incluindo as que já tendiam a organizar-se nos Círculos Católico-Liberais bem como na abjurgatória de Guerra Junqueiro. Num gesto censório, o Governo enviou a encíclica aos bispos, mas truncada, para que a publicassem, mas o silêncio foi geral, ainda que houvesse actos de recusa, sabendo-se que o bispo do Porto devolveu o documento truncado ao Ministério da Justiça. Aliás, em 23 de Março de 1865 quebrou o silêncio publicando uma Pastoral acerca da *Quanta Cura* e do *Syllabus*. Este gesto intemerato do bispo portuense, D. João de França Castro e Moura (f. 1868) animou outros bispos, tendo nesse ano surgido Pastorais subscritas pelos bispos de Angra do Heroísmo, D. João Maria Pereira do Amaral e Pimentel (f. 1889) (2), Évora, D. José António da Mata e Silva (f. 1869), Lamego, D. António da Trindade de Vasconcelos P. de Melo (f. 1895) e de Viseu, D. António Alves Martins (f. 1882) liberal aclamado mas que, há evidentes provas, quanto ao magistério de Roma manteve estrita lealdade, embora por vezes crítica (3). De um modo talvez inesperado, Antero de Quental, face à reacção generalizada de recusa do *Syllabus*, publicou a *Defesa da Carta Encíclica* (1865) em que procura explicar como o racionalismo é do Século, enquanto a doutrina pontifícia é da Revelação. Antero obteve ácidos comentários, sendo mais notado o de Pedro Amorim Viana, (?) no jornal *Nacional*, de franca oposição às ideias do Pontífice.

Personagem de topo do liberalismo, o cónego Joaquim Alves Mateus (f. 1903), pregador das grandes solenidades, houve de tecer a oração fúnebre do Papa Pio IX. Decerto a sua escolha causou perplexidade, tendo ele, como tinha, uma longa e comprometida carreira de pensador católico-liberal. Alves Mateus considerou o Papa «Pai amorosíssimo dos fiéis», lutador pela independência do Papado, e fon-

(1) Alexandre Herculano, *Cartas*, 3.ª ed., s. d., vol. I, p. 32.

(2) Carlos José Caldeira, *Vida Pública do Novo Bispo de Angra, D. João Maria Pereira do Amaral e Pimentel*, Lisboa, 1872; *Diccionario Bib. Portuguez*, vol. XV, p. 34.

(3) Estas Pastorais acham-se publicadas no jornal *Bem Público*, VIII e IX séries, Lisboa, 1865-1866, *passim*.

te de «novas irradiações para a fé e maiores acrescentamentos na preponderância moral do pontificado» (1). Já então pontificava o sucessor, Leão XIII.

O *Syllabus* é apenas um catálogo de ideologias recusáveis pelo magistério (2). Na origem deste catálogo encontram-se diversas autoridades do pensamento católico, entre elas a do cardeal Vicente Ricci, o futuro papa Leão XIII (f. 1903) a quem se atribui o primeiro vislumbre do catálogo, que veio a constituir um sumário dos grandes problemas da época, problemas esses que se não resolviam pelo interdito, ao modo de Pio IX, mas solicitavam esclarecimento doutrinal. Quando se consideram as principais encíclicas de Leão XIII, ocorre a verificação de que ele partiu do elenco pio para as pensar e escrever, definindo a renovação sistemática do magistério. São exemplos desta sequência doutrinal as encíclicas *Arcanum* (1880), acerca do Matrimónio, a *Nobilissime Gallorum* (1884), acerca dos problemas religiosos da Europa, a *Humanum Genus* (1884), singular diagnóstico da Maçonaria, a *Imortale Dei* (1885), sobre a constituição política dos Estados, a *Libertas* (1888), sobre a liberdade humana, a *Sapientia Christiana* (1890), sobre os deveres cívicos dos cristãos, a *Rerum Novarum* (1891), acerca da condição operária e, sem dúvida, a que procede à renovação da filosofia cristã, a encíclica *Aeterni Patris* (1879) (3).

Não fora a declinação sintáctica latina, a *Aeterni Patris* poderia intitular-se *Filius Unigenitus*. *O Filho Unigénito* é o termo com que o documento se inicia na versão portuguesa: «O Filho Unigénito do Padre Eterno [...] apareceu no mundo para trazer ao género humano a salvação e a luz da sabedoria divina.» Uma frase a constituir a abertura da primeira parte da encíclica, a saudação, ou *salutatio*, de modo particular dirigida aos bispos, os quais, como sucessores dos apóstolos, «têm o direito e o dever de ensinar e de confirmar seus irmãos na fé», ainda para mais num ambiente em que, estando o povo a ser enganado com doutrinas corruptoras, importa «promover a verdadeira ciência».

A segunda parte, *exordium*, propõe o tema: a filosofia, que também depende da luz da razão, dom divino gratuito, está sujeita ao erro, por isso ela não garante de modo absoluto o caminho salvífico, todavia, o magistério eclesial, desde os primeiros tempos, garantiu foro à razão e à filosofia, pois que «sendo bem compreendida, pode de certo modo aplanar e fortificar o caminho para a verdadeira fé, e preparar convenientemente a inteligência dos alunos para receberem a revelação». Na doutrina magistral e patrística, a razão é considerada, como ficou demonstrado em toda a experiência escolástica, em filosofia e em teologia, uma «instituição

(1) J. A. Mateus, *in Sermões*, vol. II, Porto, 1903, pp. 20-25. Cf. P. Gomes, *Joaquim Alves Mateus, Orador Político e Sagrado*, Lisboa, Santa Comba Dão, 1987, 174 pp.

(2) António Leite, S. J., «O "Syllabus"», in *Brotéria*, vol. 79, 1964, pp. 513-526.

(3) As encíclicas de Leão XIII foram, na sua maior parte, traduzidas para a nossa língua e editadas. Foram compiladas em 5 vols.: Leão XIII. *Cartas Encyclicas*, Porto, 1893-1903.

prévia para a religião cristã», podendo até ser considerada um instrumento de «pedagogia para o Evangelho». A coexistência e a conveniência da Fé com a Razão, e da Filosofia com a Revelação é um dado adquirido, nem sequer é necessário reformular o esquema relacional, mas é evidente que, no contexto da época e na dinâmica social, há correntes de pensamento que extraem, por via racional restrita, ou da chamada «razão filosófica», argumentos de combate à religião, quando é também evidente que a mesma «razão filosófica fornece argumentos defensivos às divinas ciências». Há contradição nestes postulados, sendo doutrina assumida, desde os mais antigos concílios, que toda a asserção, ou opinião, ou tese, contrária à verdade revelada, é absolutamente falsa, porque a verdade não pode estar em contradição com a verdade. A filosofia ou se destina à verdade, ou não é filosofia. Nas doutrinas em que a inteligência humana pode compreender mediante a simples razão natural, é justo que a filosofia siga o seu próprio método, princípios e argumentos; mas, em vista da Revelação, importa considerar o conteúdo desta para além da razão natural, porque estando o espírito humano encerrado em apertados limites, está sujeito ao erro e à ignorância. A Teologia deve evitar ser presa dos limites da razão natural, ao modo de como foi hábito da filosofia escolástica, quer na escola quer na controvérsia doutrinal. Todavia, a Escolástica comporta diversas vias de espiritualidade, consoante o método do magistério. Há muitos doutores mas, para Leão XIII, um sobrepuja os demais.

É o momento da *narratio*, ou exposição do tema de fundo, o corpo da encíclica: um nome é proposto, Tomás de Aquino. Ele «coligiu as suas doutrinas, como membros dispersos de um mesmo corpo; reuniu-as, classificou-as com admirável ordem, e de tal modo as enriqueceu, que tem sido considerado... especial defensor e honra da Igreja».

A substância da *narratio* corresponde ao panegírico do doutor e do santo, com os argumentos que favorecem a sua posição de privilégio no quadro dos doutores eclesiais: a universalidade dos problemas abrangidos; as leis do raciocínio: a harmoniosa coordenação das partes em vista do todo, a solidez dos princípios ou pontos de partida, a lucidez do estilo latino, a propriedade e a profundidade da expressão e do estilo. Além disso, «buscou as conclusões filosóficas nas razões e princípios das coisas (com razão natural) distinguindo fé e razão, mas conseguindo uni-las sem perda dos direitos e das dignidades de cada uma. O seu exemplo foi de tal modo paradigmático que a maior parte das Ordens Religiosas, nas diversas partes do mundo católico, tiveram como disciplina preferencial o cingirem-se ao estudo da doutrina segundo Tomás de Aquino. Concluída a apologia do método e da doutrina, Leão XIII como que formula a quarta parte da encíclica, a petição, *petitio*: deseja que a aspiração dos numerosos amigos das ciências filosóficas, qual seja, a restauração do tomismo nas escolas se processe, por forma a que o ensino filosófico seja restituído ao seu antigo esplendor. Há um intuito pragmático,

e não apenas teórico, sendo necessário que a doutrina da verdade esplenda, tendo em vista sair da triste situação em que se encontram, já a Família, já a Sociedade, restabelecendo sãos critérios na relação autoridade-liberdade-bem comum. E proclama o valor singular das ciências físicas no contexto da filosofia: foi prática da Escolástica jamais se opor ao adiantamento e ao progresso das ciências naturais.

A conclusão, ou *conclusio*, como que amplia a petição, em acto de sentir com a Igreja: «Sigamos também os conselhos do Doutor Angélico, que nunca se entregava ao estudo e ao trabalho sem ter recorrido a Deus por meio da oração.» Enfim, solicita o auxílio divino e envia a *benedictione*, a bênção ao povo (¹).

Corolário da *Aeterni Patris* veio a ser o Decreto de 4 de Agosto de 1880, instituindo São Tomás de Aquino como padroeiro das Escolas Católicas. Num texto que resume as grandes linhas doutrinais da encíclica, Leão XIII responde às sugestões que foi recebendo, e declarou Tomás de Aquino «Padroeiro das universidades, das academias, e das escolas católicas» (²). Os ensinamentos leoninos acharam forte eco na condição portuguesa, onde era muito venerado, até como poeta, como se verifica pela edição do *Cancioneiro de Leão XIII*, ou dos *Versos Latinos e Italianos, postos em língua portuguesa*, pelo Padre José Joaquim de Abreu Campo Santo (Porto, edição do Jubileu Pontifical), e do *Carmen Gratulatorum* (1882) (³).

As encíclicas leoninas, embora várias, extensas e compreensivas, não chegaram a abranger todas as questões (ou questiúnculas) enunciadas no *Syllabus*. Um problema de generalidade, se bem que abordado, solicitava um documento do magistério: o Modernismo, que vinha a consistir numa espécie de umbrela sob a qual se resguardavam todas as componentes em espécie. Liberalismo, naturalismo, relativismo, etc., eram as espécies; o Modernismo entendia-se como o género abrangente dessas espécies ou componentes, que perturbavam a sanidade dogmática e a herança resguardada na recepção da Escritura e da Tradição, bem como a catequese do magistério.

Coube ao Papa Pio X assinar uma nova encíclica, com a qual podemos dar por encerrado o ciclo decorrente do *Syllabus*, a encíclica *Pascendi Dominicis gregis*, abreviada *Pascendi*, ou, em língua portuguesa, *Na missão de apascentar o rebanho*, datada de 8 de Setembro de 1907, ainda mal se ganhara noção de que o mundo, por efeito da contagem do tempo, mudara de século. Aliás, tudo bem indagado, o

(¹) Seguimos a versão portuguesa do jornal *A Crença Religiosa*, ano I, Lisboa, 1879, n.ºˢ 42 a 46, já transcrita *in* Prudêncio Quintino Garcia, *A Teologia Tomista em Portugal*. Pref. notas e aditamentos de P. Gomes, Porto, Lello & Irmão, 1979, pp. 181-197.

(²) Texto do decreto, *in* Prudêncio Q. Garcia, *op. cit.*, pp. 197-200.

(³) Editaram-se variadíssimos opúsculos panegíricos de Leão XIII, citando-se apenas o de António José Viale, *SS. Patri Leoni XIII*, Lisboa, 1882, e outros, sem nome de autor: *Leão XIII. Sua Biografia. Retrato e Brasão*, Lisboa, 1878; *Leão XIII. No fausto aniversário da sua Coroação*, Braga, 1902.

mundo ainda permaneceria no século XIX durante largos anos, havendo quem se questione se o século XIX não durou mais de cem anos, pelo menos mais cinquenta, até aos finais da II Guerra Mundial. A *Pascendi* conclui o compêndio doutrinal consubstanciante da Renascença Católica, após os silêncios e as agruras das sequelas da Revolução Francesa, por um lado, e dos despotismos iluminados, por outro.

O exórdio é muito breve, mas o documento tem uma considerável extensão animada por uma ostensiva agilidade, como se fosse a corrida de um atleta. Pio X adverte da continuidade da existência (em Igreja) de «homens de linguagem perversa», de «dizedores de novidades e sedutores», de «súbditos do erro e arrastando ao erro». Escreve, assistido pelos testemunhos escriturísticos dos *Actos dos Apóstolos* e das *Epístolas* de S. Paulo. Novos doutores, que se apresentam como *Ecclesiæ renovatores*, renovadores da Igreja, mas que na realidade são os destruidores da mesma Igreja. Este é um dos pontos-chave da encíclica: não se visam os pensadores situados fora da Igreja, mas esses mesmos que, estando dentro, «é de dentro que tramam a sua ruína» (*sed intra*). A Igreja não pode silenciar. Vai falar, mas com pena, é tempo de pôr a situação a claro: *Quapropter silentium, ... intercipere necesse est* — tréguas ao silêncio, que seria, desde agora, um crime! E o Papa entra logo na *narratio*, ou *expositio*, apresentando a matéria da encíclica, que divide em três partes. Na primeira procede à análise das doutrinas modernistas, pondo em relevo a figura do *filósofo* segundo os seus contributos: o agnosticismo, o imanentismo, a deformação da história religiosa, a teoria dos dogmas. Segue-se a figura do *crente*: a experiência individual, subjectiva, como fonte de certeza religiosa, a transferência desta experiência para a tradição, a fé expulsa da ciência, mas à ciência, afinal de contas, sujeita. A figura do *teólogo* é a seguinte: sujeita-se aos geradores do pensamento que restringem à imanência e ao simbolismo, pelo que os teólogos melhor se diriam mitólogos do que teólogos, controvertem mandamentos e sacramentos, os «livros santos» merecendo um capítulo particular, para se vincar que a Bíblia não pode ser lida como escrito humano, apesar de os modernistas a dizerem teologicamente divina por imanência. Idêntico capítulo merece a ideia de Igreja, em si mesma e nas relações com o Estado. Se a Igreja não passa de uma instituição humana, ela está sujeita às variações do evolucionismo e do progresso humano. Regressa às figuras, mediante o *historiador* (também crítico), que, assente nos princípios do agnosticismo, do teorema das transfigurações das coisas pela fé e pela desfiguração, corrompe o depósito da herança evangélica, conduzindo à negação da própria pessoa real e histórica de Jesus Cristo, Deus humanado. A exegese da Sagrada Escritura reverte a um simples exercício de análise literária. Outra figura é a do *apologeta*, que prefere a inspiração racional à fé, abrindo caminho à livre interpretação, que equivale à corrupção da unidade da crença segundo a fé. O *reformador* é a figura seguinte. O modernista pretende ser um reformador — re-

formar o ensino nos Seminários, desterrar a filosofia escolástica, assentar o ensino da teologia na filosofia moderna, aceitar a teologia positiva como fundamento dos dogmas, censurar as devoções da piedade popular, reduzir o poder eclesiástico. Enfim, concluindo, Pio X aduz as razões pelas quais considera que o Modernismo é o foco de todas as heresias modernas, galopante, apesar das origens, a Sagrada Escritura e a Filosofia Escolástica. A seu ver, o Modernismo conduz ao extermínio de todas as religiões: o primeiro passo foi o Protestantismo; o segundo passo é o próprio Modernismo, o terceiro será o Ateísmo.

Na segunda parte da *expositio* Pio X atende as causas do Modernismo. Há causas morais (curiosidade e orgulho) e as causas intelectuais (ignorância da filosofia escolástica). O Modernismo exprime, por via de regra, um ostensivo apriorismo, que acerca de todo o sagrado escreve, contribuindo para a destruição do património eclesial. Envolve leigos, e clero, tanto o secular como o regular. A finalizar a exposição, uma terceira parte, a prescrição dos remédios: restabelecimento da filosofia escolástica como base das ciências sagradas (*philosophia scholastica sacrorum fundamentum ponatur*); a exclusão de funções magistrais de professores embuídos de ideias modernistas; obrigação de os bispos proibirem a circulação de escritos modernistas nas suas dioceses; além da proibição de leitura, importa proibir a publicação; em vista do uso e costume das assembleias e congressos, em que sacerdotes se apresentam como oradores e defensores das ideias modernistas, deverão os bispos obstar à realização de congressos de sacerdotes, manipulados para a disseminação de contestações; instituição de um «conselho de vigilância» nas dioceses, destinado a verificar indícios modernistas nas publicações e no ensino eclesiásticos; enfim, para que as decisões não caiam no esquecimento, os bispos enviarão ao Pontífice, de três em três anos, relações fiéis de tudo quanto fizeram para cumprir as instruções pontifícias, ao mesmo se obrigando os superiores gerais das Ordens Religiosas.

Petição e conclusão: o Papa quer a salvação dos crentes, e preconiza a fundação de um instituto destinado a promover o progresso da ciência em diálogo com a verdade católica. Que os bispos e os fiéis saibam ganhar consciência dos erros, e que a virtude de Jesus Cristo e o auxílio da Virgem Maria sejam consolação nas adversidades [1].

Do ponto de vista de alguns especialistas, a encíclica de Pio XI, *Divini Illius Magistri* (31-12-1929) ainda é situável no corpo doutrinal decorrente do *Syllabus* e motivante da recuperação do poder da Igreja na formação dos valores da socieda-

[1] Pio X, *Enciclica [...] sobre as Doutrinas Modernistas*. Edição bilingue, in *Estudos Sociaes*, Coimbra, 1907, vol. I, pp. 478-553. Segue-se o *motu proprio* (18-11-1907) instituindo penas de excomunhão para os *contradictores* (pp. 554-558). Na mesma revista, vem o artigo «Os Modernistas», pp. 559-565, acerca da reacção dos Modernistas italianos, «Resposta à Encíclica».

de. Aí se propõe que a missão educatriz da Família e da Igreja têm primazia sobre a do Estado, porque à Igreja foi dada a ordem explícita de ir e de ensinar por toda a parte (*Mt*, 28, 18-20), e porque a Igreja ganha jurisdição sobre o destino da vida de todos os baptizados, mediante a profissão de fé, e mediante o sinal indelével do sacramento do Baptismo. O direito educacional da Igreja é um título de paternidade, enquanto o direito do Estado consiste num título de autoridade temporal. Ora, se o Estado consente a vida eclesial dos cidadãos, vida essa inerente à liberdade, o Estado não pode alhear-se das responsabilidades da Igreja e tem, por isso, o dever de cooperar, protegendo e promovendo a acção educacional da Família e da Igreja, limitando-se a fiscalizar a recta administração das ajudas concedidas.

Os direitos fundamentais da educação incumbem à Família e à Igreja, e o Estado, enquanto responsável temporal, procederá em diálogo com o propósito de atingir o melhor fim, a felicidade das pessoas, das famílias e da sociedade ([1]).

Dado formular as luzes da escola católica, a encíclica *Aeterni Patris* vem a gerar uma especialidade dentro do género. As encíclicas anteriores tendem a prever a sua necessidade, e as demais, posteriores, assentam nos quadros doutrinais por ela preconizados. A renovação escolástica, ou neoescolástica, ou 3.ª Escolástica não é toda a renovação católica, é apenas um segmento, aliás privilegiado, da «Renascença Católica», onde tudo tem a ver com tudo, nada podendo ser alheio. Ela procurou restituir à Igreja e às escolas, tanto regulares como seculares, um referencial, um modelo, o antigo *magister*, cujo exemplo é convite e desafio. A neoescolástica decorrente da encíclica exerceu-se numa dinâmica de abertura à consideração dos ideários convergentes quanto à essência, ainda que diferentes quanto ao método. Neotomismo é sector da neoescolástica, que abrange outrossim o augustinismo e o escotismo, por exemplo. O neotomismo, principal oriente da escolástica renovada, raro se mostrou genuíno ou puro, porque houve de adequar a si mesmo os valores e os contributos correntes, primeiro, no Romantismo, segundo no Idealismo, efectuando a crítica interna dos novos sistemas, quais o Positivismo, o Materialismo, o Naturalismo, o Sociologismo, face ao risco de a Teologia se dissolver em Sociologia. Ora, a genuína escolástica não é castelo fechado, mas porta aberta, *janua cœli*, porta do céu, ou, de modo mais simples, serva da Sabedoria, *ancilla Sapientiæ*. Como sempre, o tomismo foi ferramenta ao serviço de um projecto salvífico, por isso a justeza do termo predicativo, *tomismo funcional*.

([1]) Os pensadores católicos do século XIX, como Ferreira Deusdado, já postulavam esta ideia. No século XX, realcem-se os escritos de Guilherme Braga da Cruz, sobretudo o ensaio *Direitos da Família, da Igreja e do Estado*, Lisboa, 1955, conferência proferida no 25.º Aniversário da Encíclica de Pio XI; A. Mendes Fernandes, *A Educação em Portugal. Direitos da Família, da Igreja e do Estado*, Guarda, 1958; e Adelino Alves, *Primeiro a Família*, Lisboa, 1978. Esta doutrina é a mesma que propõe a Sagrada Congregação para a Educação Católica, na instrução *A Escola Católica*, in *Laikós*, ano I, n.º 12, Lisboa, 1976, extratexto.

Capítulo Dois

Mapa de recepção do neotomismo

1. A «Æterni Patris»

Embora a «encíclica» seja uma forma doutrinal muito antiga, só o Papa Leão XIII lhe imprimiu um carácter novo, interveniente e propedêutico, sendo lícito afirmar que, depois dele, cada pontificado se reconhece pelas «encíclicas» que envia ao povo; e as «encíclicas» identificam os problemas mais graves postos à Igreja militante.

Uma encíclica surge no momento oportuno. Raro se antecipa à realidade, antes sendo a coroa para um determinado movimento de ideias. Assim, o movimento tomista moderno não começa na *Aeterni Patris*; diremos que a «encíclica» é o beneplácito, confirmante e interveniente, da Igreja, para uma realidade interior que lhe foi progressivamente posta.

O tomismo nunca deixou de estar no corpo da doutrina católica. A erupção da filosofia moderna, se pôs o tomismo em causa, também o fortaleceu nas escolas hispânicas dos séculos XVI e XVII. Foram estas escolas peninsulares que demonstraram a validade do asserto do Mirandolano, segundo quem, «calando Tomás, emudece Aristóteles» — *Tacente Thomas, mutus fit Aristoteles*. Ora, as escolas hispânicas não calaram Tomás e, com isso, deixaram falar Aristóteles, durante a Contra-Reforma.

A filosofia germânica, aliás, protestante, procurou calar Tomás; e de certo modo conseguiu-o, quando a filosofia mediterrânica foi substituída pela filosofia germânica; mas jamais conseguiu calá-lo de vez, tanto assim que o tomismo murmura, ou sussurra, nos mais difíceis tempos da história espiritual do Ocidente. Mau grado os riscos, o Universo vai apurando a orelha; onde se ora, para ouvir a voz do Aquinate, mesmo quando surda, à Europa chegava o eco, talvez delido, da disciplina praticada por este «cume da Europa», segundo Camões.

Na Itália, a *Aeterni Patris* surge como a confirmação para um esforço crítico prolongado, devido a vários autores, dos quais nos apraz citar Vicente Buzetti

(f. 1824), o autor das *Institutiones sanae Philosophiæ* (ed. póst., 1940), que praticou o tomismo em suas lições; Caetano Sanseverino (f. 1865), promotor do tomismo em Nápoles, e fundador das revistas *La Scienza e la Fede* (1840), e *Academia di Filosofia Tomista* (1846), através de cuja circulação nos meios católicos europeus se criou o mais favorável clima para a restauração tomista. Sanseverino foi, além do mais, autor de um compêndio que, por exemplo em Portugal, substituiria a vulgaridade do Genuense e contribuiria para levar os nossos estudantes a um reencontro com a lídima tradição pátria. A par deles, há a citar o padre Liberatore (f. 1892), que escreveu as *Institutiones Philosophicas* (1840), e que soprou com influência em toda a Europa, tanto que a Bélgica, embora presa do neokantismo, mas país de forte dedicação católica, se abriu aos sinais da renovação ([1]).

Outras publicações contribuíram para a fecundação do movimento na catolicidade — *La Scuola Cattolica* (Milão), *Divus Thomas* (Placência) e a *Révue Neo-Scolastique* (Lovaina), de modo que, apesar da tradição portuguesa, a nossa entrada no movimento tomista se liga aos laços escolares com a Itália e com a Bélgica. Contudo, os caminhos do neotomismo foram também aplanados pela influência do espanhol Jaime Balmes, cujas obras foram vertidas para a língua portuguesa, no decénio de 1870, tanto que, em 1877, o livreiro Ernesto Chardron já tinha publicado pelo menos cinco títulos, preparando a edição de mais dois, nas curiosas e correctas versões de João Vieira.

A voz de Leão XIII foi como que a voz do coro na tragédia grega — confirmou a dignidade das intenções e a bondade dos propósitos dos tomistas, em cujo quadro viria a distinguir-se o cardeal Désiré Mercier (f. 1926), que, em 1882, assumiu a reitoria do Curso Superior de São Tomás, criado em Lovaina pelos bispos da Bélgica, publicando obras de superior mérito, lidas em Portugal, e fundando a revista que, em certo momento, catalisou e unificou os contributos provenientes de outros países, a *Révue Neo-Scolastique*.

A tradução portuguesa da encíclica apareceu ainda no mês de Agosto, no jornal de Guimarães, *O Progresso Católico* ([2]), a que ficou ligado o nome de Sena Freitas. Foi no mesmo jornal que, logo em Outubro, um importante comentário à «encíclica» apareceu ([3]), subscrito pelo conde de Samodães, Francisco de Azeredo, T. de Aguilar (f. 1918), que, na proposta neotomista via tanto um reforço da orientação doutrinal da Igreja, como um contributo de valor efectivo para o ideário tradicionalista, antiliberal, de que era representante.

([1]) J. Ameal, *S. Tomás de Aquino* (1938), pp. 179-183, oferece uma completa relação dos tomistas, a cuja obra se deve referir a consciência da necessidade de um documento como a *Aeterni Patris*.

([2]) Ano I, n.º 21, 31-8-1879.

([3]) Ano I, n.º 24, 15-10-1879, e Ano II, n.º 1, 30-10-1879.

Samodães pouco ou nada explicou o conteúdo do documento, mas pôs em relevo o seu significado, em vista do desaparecimento dos cartesianos, da destruição dos filósofos alemães e da presença do positivismo, como única solução abraçada por muitos. De sublinhar que Samodães anotou a nula importância dos debates causados pela «encíclica» em Portugal, porque a imprensa liberal estava fechada a solicitações de tamanha magnitude.

A situação política na República Positivista era de molde a provocar dois efeitos maiores na Igreja: por um lado, dificuldades de monta ao primado da educação católica, que a Lei de Separação tinha prejudicado; por outro, uma enorme vaga de renovação mental, cifrada, por vezes, no aparecimento de leigos de cara ao vento, dispostos ao combate, e apostados na obra do povo. A fortaleza do neotomismo expandia-se e a doutrina adequava-se com eficácia ao pragmatismo da acção.

No entanto, havia arestas a limar, dado que a corrosão aumentava, de acordo com as propostas ideológicas provenientes de muitos quadrantes, já interiores à Igreja, já a ela exteriores.

As arestas que a prática tinha originado foram de algum modo limadas pelo *motu proprio* de Pio X, dado em 27 de Julho de 1914, sob o título *Doctoris Angelici*, em que se definiram os parâmetros do que deveria considerar-se filosofia tomista, em vista das dúvidas. Para tanto, eram promulgadas as «24 teses tomistas», emanadas da Sagrada Congregação dos Estudos. De seguida, em 27 de Maio de 1915, o novo Código do Direito Canónico passou a considerar, no cânone 1366, § 2, a observância dos princípios doutrinais de S. Tomás, no ensino católico. Por outro lado, Pio XI, na «encíclica» *Studiorum Ducem*, de 29 de Junho de 1923, considerava S. Tomás como «Doutor Comum», dessa forma consagrando um sentimento generalizado nas escolas da catolicidade.

Na falta de um sistema escolar adequado, a Igreja procurou colmatar as brechas, no lançamento da imprensa católica, em cujas páginas brilharam, já os pensamentos dos autores católicos do século XIX (e uma história do pensamento católico dos últimos cem anos só é de realização difícil, por obrigar o historiador a uma longa dispersão na consulta de inúmeras publicações periódicas...), já as teses que a Igreja assumiu, em relação às áreas ditas profanas da vida social.

No quadro jornalístico que deu esclarecido apoio à doutrina de Leão XIII, cumpre memorar os jornais *A Palavra*, do Porto; *A Ordem*, de Coimbra; *O Amigo da Religião* e *Voz da Verdade*, de Braga, além de outros, um pouco espalhados por todo o país. Mas o tomismo reivindica uma escola. S. Tomás é, dela, o Anjo. Ora, a penetração escolar do neotomismo foi um tanto morosa, por três motivos: inexistência de uma faculdade católica de filosofia; grande depressão do nosso património tomístico, depressão essa acentuada pelo carácter um tanto negativista da

faculdade coimbrã de teologia; e fraca situação das escolas católicas na ausência das Ordens Religiosas desde 1834. As vias de acesso à doutrina foram, assim, encontradas na leitura de compêndios estrangeiros, sobretudo os italianos, antes de aparecerem os primeiros de autores portugueses. Todavia, antes que esta primeira fase fosse atingida, teria de passar-se pela influência de movimentos bem localizados, de modo que, a implantação do neotomismo se desenvolve numa espécie de regionalismo, tendo por centros irradiadores localidades situadas no interior do país, marginalizadas em relação à cultura modernista e positivista da capital. O mapa por Dioceses e Ordens Religiosas parece-nos o mais adequado para olhar o processo.

2. Coimbra

Leão XIII houve por bem insistir na questão tomística. Logo em 15 de Outubro de 1879 deu a carta *Iampridem*, em que anunciou o intento de restaurar a Academia Romana de S. Tomás; e, a 18 de Janeiro de 1880, decidiu o *motu proprio Placere Nobis*, ordenando a edição das *Obras Completas* do Aquinate. Na alocução intitulada *Pergratus Nobis*, de 7 de Março de 1880, voltaria a proclamar a urgência do estudo da filosofia segundo o tomismo, como única forma possível de obstar à infiltração dos erros modernistas na Igreja. A escalada papal do neotomismo pode dar-se por concluída quando, pelo Decreto de 4 de Agosto de 1880, S. Tomás foi proclamado patrono universal das escolas católicas, se bem que, momento superior tenha ocorrido em 30 de Dezembro de 1892, quando, pelo Breve *Gravissime nos*, o ensino tomista foi recomendado aos Jesuítas.

Embora, antes daquela data, jesuítas portugueses manifestem uma actualização tomista sintonizada com as orientações pontifícias, as primeiras grandes respostas aos ensinamentos de Leão XIII provieram dos seminários diocesanos. Na época, à frente da diocese de Coimbra, encontrava-se D. Manuel Correia de Bastos Pina (f. 1913), remodelador do Seminário e promotor do tomismo. O tomismo nunca deixara de ser ensinado e aprendido em Coimbra, dada a subsistência do curso de Teologia, mas o método tomista perdera ali a validade primordial, e, conforme se deduz da memória de Mota Veiga sobre aquela Faculdade, os compêndios didácticos da moda eram mais cultuados do que os tratados dos graves doutores (1). Ademais, quanto a filosofia, o que a Universidade dava provinha da cadeira de Filosofia do Direito principalmente, onde o tomismo, face às novas

(1) M. Veiga, *Esboço Histórico-Literário da Faculdade de Teologia* (1872), pp. 339 e segs. Uma ideia geral do tomismo na Universidade de Coimbra lê-se em M. A. Rodrigues, *O Ensino de S. Tomás na U. de C.* (1974).

ideologias, era um tanto minorizado. Não deixa de ser curioso o facto de a Faculdade de Teologia só ter expresso adesão à encíclica em 1880, quando a simpatia das escolas era geral na Europa.

A citação que Leão XIII fez dos Conimbricenses na sua encíclica, parece ter movido Bastos Pina a uma iniciativa que se revelou frutuosa. Desse modo, em Outubro de 1879, introduziu no curso do Seminário a cadeira de Filosofia Tomista, como disciplina preparatória de Teologia, a regência da qual confiou a Luís Maria da Silva Ramos (f. 1921), lente de Prima na Faculdade de Teologia de Coimbra. O bispo-conde sentiu, porém, que o movimento neotomista era um acontecimento a envolver tanto os escolhidos para o sacerdócio, como os leigos, que deveriam manter-se a par dos propósitos da educação católica. No sentido de obter essa geral envolvência do público, o bispo de Coimbra fundou, em 20 de Maio de 1883, a Academia de São Tomás de Aquino, no Seminário, mediante proposta do professor Silva Ramos, que viu na realização de sessões públicas de estudo, um modo eficaz de difusão do movimento tomístico.

Silva Ramos, que adoptou o compêndio de Sanseverino, logrou ainda tomar parte na fundação do órgão da Academia de Santo Tomás de Coimbra, a revista *Instituições Christãs*, apresentada como publicação quinzenal religiosa, científica e literária (5-1-1883 — 20-2-1893) de que saíram onze volumes, e que foi substituída, quando acabou, pelo *Boletim Mensal* do Governo Eclesiástico da Diocese de Coimbra. Dirigida pelo arcediago António José da Silva, foram seus propósitos a unidade católica, a romanidade e o papado, o serviço do tomismo e, por fim, o ser órgão da Academia de São Tomás.

A revista é fundamentalmente o repositório dos estudos efectuados sob o patrocínio da Academia. Ali se encontram os estudos historiográficos, como os do cónego Prudêncio Quintino Garcia (f. 1908), sobre os «Comentários feitos à Suma de S. Tomás pelos Teólogos Portugueses», mas de interesse se revelam as conferências proferidas na Academia, e pelas quais se deduz a polémica do pensamento estribado no tomismo contra as ideologias modernas. Uma apologia d'«O Ideal Cristão penetrando e animando todas as Manifestações do Progresso» (1883), foi subscrita pelo cónego Alves Mendes; enquanto, no mesmo ano, reflectindo sobre «A Origem do Homem», Silva Ramos respondia às teses naturo-evolucionistas, em franca divulgação na imprensa cultural portuguesa. Em 1884 assinaram reflexões, Augusto Eduardo Nunes, sobre a «Apologia da metafísica», Gaspar Frias Ribeiro, sobre «Importância da metafísica», Manuel de A. Araújo e Gama, sobre «As Causas Finais e as Ciências», e João Heitor de Ataíde, que meditou o tema do «Animismo e Vitalismo».

Em 1885, são de sublinhar os ensaios de J. P. Rachão, sobre «A Escola Evolucionista e o Método Experimental Indutivo», em que desejou demonstrar a insu-

ficiência daquele método; e sobre «A Ciência Cristã durante a Idade Média». Tiago Sinibaldi escreveu acerca de «A União da Alma com o Corpo» (1887), «O Transformismo» (1888), e «A Moral Evolucionista» (1889), enquanto Egídio de Azevedo contemplou a crítica às teses sobre «O Homem Pré-Histórico» ([1]).

Se os poemas apologéticos tinham lugar na revista, de entre eles havendo a citar, pela curiosidade, o de Eugénio de Castro sobre S. Tomás (n.º 12, 1887), é evidente que o plano maior da acção da revista se desenvolvia no confronto com o evolucionismo, nas suas várias linhas de exposição crítica, e com o positivismo. Em geral, os autores procuravam expor as antíteses e, depois, refutá-las mediante recurso às teses tomistas.

A curiosidade do poema de Eugénio de Castro, sem prejuízo da personalidade maior deste poeta simbolista, não oculta a significação do poema *O Sol de Aquino* (1884), recitado na Sala de S. Tomás do Seminário, por Bernardo Augusto Madureira. O poema, em duas partes, uma biografia segundo a lenda, e uma exposição das teses tomistas, é uma apologia do Aquinate, em que o autor enuncia as teses tomistas contra a filosofia moderna: «S. Tomás de dizer que Deus à semelhança/ de si mesmo criara o homem de repente, —/ — não por evolução, mas imediatamente. / E assim fulmina e prostra e lança ao fundo abismo/ o que Darwin chamou, e chamam na teoria/ De Haeckel, o sonhador de muita fantasia.» No erro se levantou a palavra de «Vós, pressentindo ao longe a força em movimento/ e a astúcia já sonhando o desmoronamento,/ Possantíssimo Leão, alerta e perspicaz,/ opuseste-lhe um dique, um nome, S. Tomás!...// como aquele que encerra em grau elevadíssimo/ da fé e da razão o laço apertadíssimo.»

Ainda que, em 2 de Dezembro de 1884, Leão XIII se dirigisse por carta ao bispo, num acto congratulatório pelas iniciativas efectuadas, verdade é que nem tudo corria a contento. Silva Ramos foi substituído na regência da cadeira por Eduardo Nunes (f. 1920), futuro arcebispo de Évora, e notável teólogo tomista, como patenteou em obras como *Institutiones Theologiæ Fundamentalis*, e *Theologiæ Fundamentalis Compendium*. Em 1884, era chamado a Évora, pelo que a cadeira foi entregue a um sacerdote italiano, Tiago Sinibaldi, vindo expressamente para Coimbra, em 1885, onde trabalhou como professor desde 1886, ao mesmo tempo que preencheu o lugar de redactor da revista, e deu conferências sobra a *Suma*.

Entretanto, os problemas entre a Faculdade de Teologia e o Bispado iam evoluindo de forma negativa, a pontos de José Maria Rodrigues (f. 1942) ter fundado o jornal *A Verdade*, contraste às *Instituições Christãs*. Por outro lado, havia quem, fora da Academia, se reivindicasse de um tomismo mais puro e tivesse

([1]) Cf. *Instituições Christãs*. Na impossibilidade de consultar aquela revista, cf. Brito Cardoso, *A Filosofia Neo-Escolástica no Seminário de Coimbra*, in *Estudos*, 45 (1967), pp. 410-420.

predisposição para ver, neste ou naquele autor, máculas de heterodoxia. Foi o caso do cónego A. Alves Mendes que, em 20 de Maio de 1883, lera, na dita Academia, uma conferência sobre a filosofia tomista. Logo o jornal *A Ordem* lhe pegou na palestra, para o acusar de vezo cartesiano, dado que Alves Mendes não fora explícito o bastante na passagem de referência à filosofia em tempo de Descartes. O cónego não ficou pelos ajustes, e, no jornal *O Conimbricense*, replicou, numa série de artigos ao redactor de *A Ordem*, a quem não só negou formação tomista, mas também apelidou de *tolista* [1]. Aliás, a polémica entre o Seminário e o jornal *A Ordem* preenche interessantes páginas da revista coimbrã.

No entanto, Tiago Sinibaldi encontrou um ambiente favorável para a redacção e publicação dos *Elementos de Filosofia*, cujos dois volumes se tornaram, a breve trecho, manuais adoptados em quase todos os seminários portugueses e brasileiros. Sinibaldi não estava destinado a ficar, e se é exacto que a sua chamada a Roma, para dirigir o Colégio Português, o manteve ligado à formação do nosso clero, é também verdade que Coimbra o perdeu, com evidentes vantagens para os que, nos vários planos da hierarquia social, viam no tomismo um inimigo a abater, tanto mais que a publicação seminarística tinha ousado levar até às maiores consequências, o que uma outra revista anterior, a *Revista de Teologia* (Coimbra, 1877-1878) não ousara; tanto mais que o tomismo não era o forte desta publicação, onde Mota Veiga colaborou.

A saída de Silva Ramos do Seminário correspondeu também a uma cisão de facto. A unidade de esforço que se conseguiria mediante uma concentração de autores na mesma escola, na mesma cidade, foi coarctada com a saída de Silva Ramos, que, tendo-se notabilizado como tradutor das conferências de Monsabré sobre a *Exposição do Dogma Católico* (1887 e segs.) fundou a revista intitulada *A Sciencia Catolica* (Coimbra, 1884-1889), de que saíram três volumes, sob o signo da propaganda escolástico-tomística, e do magistério de Leão XIII.

Separadas na acção, mas convergentes nos fins, ambas as publicações fizeram uma época, e tinham à vista o quadro delineado pelo Papa: «O veneno das más doutrinas invade, com rápido curso, a vida pública e particular. O racionalismo, o materialismo, e o ateísmo produziram o socialismo, o comunismo, e o niilismo, todas estas pestes cruéis e funestas que deviam quase necessariamente sair daqueles princípios por uma lógica natural.» [2] Socialismo, comunismo e niilismo são, porém, problemas ainda não prementes para os redactores de *A Sciencia Catolica*, mais atentos aos problemas filosóficos de fundo científico.

[1] Alves Mendes, *Thomista ou Tolista?* (Porto, 1883).
[2] Leão XIII, *Carta Encíclica* de 25-12-1888.

Entre os colaboradores da publicação, há que citar D. Salvador Castellote y Pinaso, presbítero, da Juventude Católica de Valência que subscreveu o texto de uma conferência sobre *Santo Tomás e a Filosofia* (n.º 6, 1888); e D. M. Sottomaior, especialista em religiões orientais, que, para além de outras páginas de interesse e de saber, dedicou tempo e labor à refutação do racionalismo historicista aplicado à história das religiões. Foi com esse propósito que, embora considerando frágil a obra de Alberto Pimentel, achou por bem refutar as teses do mesmo autor, em *Jornada de Séculos* (1884).

Interesse particular apresenta o teólogo Manuel Vieira de Matos (f. 1932), mais tarde eleito arcebispo de Braga, depois de ter sido bispo da Guarda, onde dinamizou os seminários e lançou os fundamentos da imprensa católica regional. Vieira de Matos foi um tomista obediente, e no estudo sobre os *Princípios Constitutivos dos Corpos* (1888), prometeu seguir o tomismo até ao fim, no sentido de demonstrar que «o sistema escolástico acerca dos primeiros princípios dos corpos, se não está matematicamente demonstrado, é por sem dúvida mais provável e racional, e até mais filosófico do que os outros».

Outro colaborador, e que foi redactor da revista, é José Maria Rodrigues, que, em 1888, defendeu tese sobre a criação *ex nihilo*, contra os positivistas [1]. Os interesses múltiplos de Rodrigues na ordem cultural (linguística, literatura, filosofia...) contribuíram um tanto para uma dispersão na ordem sistemática, mas não há dúvidas de que a sua fase coimbrã, anterior à vigência republicana, é nitidamente tomista. No estudo que dedicou à história e à crítica do materialismo contemporâneo, intitulado *Pensamento e Movimento*, apresentado como dissertação para o magistério na Faculdade de Teologia, o seu pensamento revela-se tomista, seguindo a par e passo, nas questões de base, quer a *Suma*, quer o comentário do cardeal Mercier, para demonstrar, contra os materialistas, que o pensamento não é o mesmo do movimento, e que a explicação material dos fenómenos psíquicos é uma teoria abusiva.

Do exposto resulta a consideração de que houve um decénio de ascensão (1880-1890), um decénio de conservação (1890-1900) e, enfim, um decénio de corrupção (1900-1910), em que o tomismo foi progressivamente desvalorizado em consequência da crise das escolas católicas, crise essa que, em parte, tornou mais fácil a implantação oficial das sequelas positivistas e pré-socialistas.

O Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) foi fundado neste período por estudantes universitários, que se comprometeram no ideário preconizado por Leão XIII para uma solução católica da problemática sociopolítica, com

[1] *De Materiæ Creatione Ex Nihilo, Contra Recentiores hujus Dogmatis Adversarios* (Coimbra, 1888).

passagem pela religião. Os estudantes não professavam necessariamente o tomismo, mas o impacto deste nota-se, dado que, na circunstância, tomismo e democracia cristã eram os dois grandes convites da Igreja aos estudantes e aos operários. O art.º I.º dos *Estatutos* (1905) professa a doutrina de Leão XIII e, por ela, deve entender-se o valor global — religião, filosofia e política. A revista do CADC, *Estudos Sociaes,* objectivando a problemática da acção católica, criou imagem de merecimento real, só comprovável por quem percorra os índices anuais, para verificar a universalidade dos temas, a amplitude crítica e a validade dos colaboradores.

Assim se explica que o tomismo coimbrão tenha permanecido, mesmo sem apoio oficializado, a nível escolar. Com efeito, e mais tarde, ainda se identificavam, em Coimbra, autores de tendência tomista como L. Cabral de Moncada e Diogo Pacheco de Amorim, atentos ao magistério do Aquinate, nas respectivas esferas, o Direito e a Ciência. De resto, no CADC, funcionou uma Conferência de S. Tomás de Aquino (Faculdade de Letras), destinada às obras de misericórdia, e foi deste ambiente coimbrão que saíram autores de menor ou de maior sintonia tomista, *v. g.*, Manuel Gonçalves Cerejeira, Alfredo Pimenta, João Ameal e António Sardinha (no século XX).

3. Braga

Sacerdote bracarense, Manuel Martins Capela (f. 1925) trabalhou como pároco até 1880. Nesse ano, comprovando uma enorme vocação para o ensino, procurou entrar na Companhia de Jesus, o que lhe foi impossível, talvez por motivos de saúde. Quis, depois, entrar para o ensino liceal, para o que se preparou na prática, dando aulas no Colégio da Formiga (Ermesinde) [1], onde adoptou para compêndio de filosofia o manual italiano de Caetano Sanseverino. No mesmo ano fundou a revista quinzenal *O Escholio,* onde efectuou o ponto da situação da cultura filosófica e científica, a par da divulgação de ensinamentos úteis e populares. O interesse de Capela pelo tomismo pode ter-se desenvolvido a partir da sua curta experiência nos Jesuítas. Foi graças à sua intervenção que o Pe. Aloy se fixou na cidade de Braga, com o propósito de ensinar filosofia no Seminário de Santo António, ponto de partida para que a referida disciplina se tornasse obrigatória, quer no Seminário Conciliar quer no Seminário de Guimarães.

[1] A melhor biografia deste sacerdote é a de A. Luís Vaz, *Mestre e Precursor (Crítica da Vida e Obra do P.e Martins Capela, no 1.º Centenário do seu Nascimento),* Lisboa, 1942. Merecem atenta leitura os posteriores ensaios de Júlio Vaz, *Evocação Histórica do P.e M. M. Capela* (1942), e de J. M. da Cruz Pontes, *M. Capela e o Renascimento Tomista em Portugal* (1976).

Colocado como professor no Liceu de Viana do Castelo, aproveitou o Congresso Católico da Província Eclesiástica de Braga (1891), para apresentar uma comunicação sobre as *Vantagens do Ensino da Filosofia de Santo Tomás de Aquino e meios de Divulgar este Estudo*, em que preconizou o estabelecimento do mesmo ensino na arquidiocese bracarense.

O discurso de Capela concitou o interesse da Nunciatura Apostólica, que o solicitou para ser enviado a Roma. Algum tempo depois, o autor recebia uma carta do cardeal Rampolla, secretário de Estado da Santa Sé, e tomava conhecimento de que o próprio Leão XIII escrevera ao arcebispo Freitas Honorato, sobre o mesmo assunto. Diz a carta papal: «Como Nos tenha oferecido nosso dilecto filho Manuel José Martins Capela, um exemplar do discurso por ele proferido na solene academia celebrada no mês de Maio em vosso paço espicopal no qual inculca a oportunidade de alentar o estudo da filosofia de Santo Tomás em Portugal, grande prazer daí Nos adveio.

«Nem podia deixar de muito Nos agradar que sob vossos auspícios nessa nobilíssima cidade, de novo fossem os amigos de saber estimulados ao ensino da filosofia, por aquele sistema e método que sempre tivemos por óptimo, e como tal encarecidamente havemos recomendado.

«E também à vista deste trabalho, douta e diligentemente elaborado, melhor Nos inteiramos do que aliás já conhecíamos por outros indícios como a fundação da Academia Tomística de Coimbra, de como os homens mais avisados em Portugal compreendem a urgência de rejeitar e repudiar certa ciência da moda com usurpado título de filosofia, sempre hostil à doutrina cristã, e ao mesmo tempo voltar àquele sistema de pura e sã filosofia, nos séculos passados cultivada por tantos que aí se estremavam na glória mais excelente do saber.

«Por isso, e ao passo que honramos com merecido encómio o egrégio autor do referido opúsculo, e Vos felicitamos por terdes permitido ressoasse em Vosso paço o elogio da verdadeira filosofia, não queremos ocultar-Vos a bem fundada esperança que agora nutrimos.

«Fiamos pois, que mais e mais se hão-de afervorar os portugueses, maxime os sagrados antístites, em prover afincadamente ao estudo desta disciplina, singularmente deleitosa ao estudar e ubérrima em frutos de sólida utilidade para os que a possuem. Assim felizmente esperançado, a bem destes nossos desejos invocamos o auxílio celeste, e para Vós e para o Clero e fiéis confiados à Vossa vigilância, concedemos amantíssimo no Senhor a bênção apostólica. Dado em Roma junto a São Pedro, aos 18 de Outubro de 1892, ano 15.º do Nosso pontificado.» [1]

[1] *Apud Rev. de Educação e Ensino*, XIII (1898), p. 108.

Ainda em Viana, foi solicitado a regressar a Braga, a cujo liceu começou a prestar serviços em 1896, continuando, decerto, a utilizar o *Elementos de Filosofia*, de Tiago Sinibaldi, que começara a ler em Viana, e ao qual aditou uma *Noção Sumaríssima dos Princípios d'Ética.*

Da conferência pronunciada perante o arcebispo, desenvolvida com eruditas notas, resultou o opúsculo *Oportunidade da Filosofia Tomista* (1892), que Ferreira Deusdado conheceu e elogiou.

Importa sublinhar que Martins Capela foi um notável latinista (a pedido do futuro cardeal Cerejeira, traduziu algumas cartas do humanista Clenardo) e procurou estar a par do movimento tomista europeu, para o que, além de assinar publicações da especialidade, como os *Annales de Philosophie Chrétienne,* manteve correspondência com monsenhor Mercier, sobre os planos de cursos universitários. O seu ensino no Curso Teológico de Braga não o deixava confinado às paredes do casarão, mas procurava divulgá-lo, chegando a escrever notícias descritivas dos cursos, para o jornal católico portuense *A Palavra.*

O magistério de Capela foi atendido noutros pontos do país escolar, como Lisboa e Viseu, onde o ensaio sobre a oportunidade do tomismo se reeditou, como preparação do público para o *Curso Filosófico,* do cardeal Mercier.

4. Viseu

Nos primeiros anos do século XX, Viseu daria um inolvidável contributo para o renascimento tomista.

A diocese era proprietária de uma boa tipografia, onde se compunha e imprimia um semanário de grande expansão, a *Revista Católica,* que se publicou com regularidade desde 1891 a 1905.

A grande alma do semanário era o Pe. Miguel Ferreira de Almeida (f. 1916), que se formara na Universidade Gregoriana, em Roma — a instituição de amplos efeitos na cultura católica do país. Ferreira de Almeida nascera em Viseu, de cujo Seminário foi professor, tendo-se, mais de uma vez, salientado como polemista e moralizador da situação social em que o liberalismo colocara o clero católico. Esta distinta figura de sacerdote e de professor não foi devidamente atendida por Maximiano de Aragão ([1]), que pouco achou para dizer, salvo que o Pe. Miguel costumava recitar os sermões a grande velocidade, sem omitir uma única palavra do discurso. Aliás, o mesmo historiador viseense não teve uma gentileza para um dos mais próximos colaboradores de monsenhor Ferreira de Almeida, o jornalista

([1]) Aragão, *Viseu, Letras e Letrados* (1934), p. 208.

católico Pedro Maria Dantas Pereira, talvez porque este vivera e morrera em Torres Novas, uma vila do Patriarcado, mas que era habitual colaborador do semanário católico de Viseu.

No Seminário, havia uma Academia de São Tomás, onde o 7 de Março era assinalado, ali tendo pronunciado conferências de interesse o tomista cónego Ferreira Gomes. Cabem, neste lugar, algumas palavras acerca de Dantas Pereira, uma personalidade da família espiritual de Zuzarte de Mendonça, conde de Samodães, e Fernando de Sousa.

Filho de ilustres famílias absolutistas, quando jovem, dava-se pouco à meditação dos valores perpétuos. Escrevendo, na *Revista Católica*, em 12 de Setembro de 1903, um artigo de homenagem a Leão XIII, confessaria como, «novo ainda», se preocupava em excesso com uns «bens que então possuía», não dando grande valor à doutrina emanada do *Syllabus*. Fora, não obstante, educado no colégio de humanidades do Pe. Manuel José Fernandes Cicocero, de onde saiu, para se fixar no solar da família, em Torres Novas, mas em comunhão com o povo. Pela mão de um parente, escreveu o primeiro artigo jornalístico na *Revista Agrícola*, órgão da Associação Central da Agricultura Portuguesa. O artigo intitulava-se *Serões do Lavrador* e foi bem recebido por alguns dos lavradores-escritores da época. Passou, então, a colaborar na imprensa católica e absolutista, a pontos de poder afirmar, mais tarde: «O meu nome é hoje conhecido pelo clero de todo o país, entre o qual tenho numerosos afeiçoados...» (1), o que o não inibiu de cortar a direito, quando se tratava de criticar situações de anormalidade a que havia que pôr cobro.

Faleceu em 5 de Outubro de 1905, depois de se preparar para a grande viagem. Num bem elaborado artigo evocativo, monsenhor Ferreira de Almeida traçou o perfil espiritual do jornalista católico, sublinhando como, tendo sido próspero, por desventuras da fortuna social se tornou pobre e como, nessa condição de pobre, recusou todas as possibilidades oferecidas ao seu talento, preferindo manter-se fiel aos ideais de vida, com absoluta recusa das tendências liberais, de que foi estrénuo adversário. «Da sua pena vibrante e erudita jamais deslizou um erro de doutrina, uma proposição mal soante.» (2) E a colaboração que, no meio das dificuldades materiais, dava ao semanário de Viseu, chegava sem factura...

Ora, no princípio do século, o compêndio de Filosofia que Tiago Sinibaldi escrevera em Coimbra, ou rareava nas livrarias, ou já merecia comentários menos favoráveis de alguns professores, que, vindos da universidade romana, estavam mais abertos aos compêndios estrangeiros do que ao de Sinibaldi.

(1) *In Rev. Cat.*, 30-1-1904.
(2) F. de Almeida, *Rev. Cat.*, 11-10-1905.

Foi então que Ferreira de Almeida começou a lucubrar sobre que espécie de compêndio de Filosofia estava em condições de responder às crescentes necessidades dos cursos seminarísticos. Com efeito, em Outubro de 1903, Ferreira de Almeida confessava em público as suas preocupações, o desejo de traduzir para a nossa língua um manual adequado, as dificuldades encontradas na escolha, os contactos mantidos com gentes eruditas de Roma, e a decisão final de escolher o *Curso Filosófico*, do cardeal Mercier. Pouco depois, o semanário dava início às acções publicitárias destinadas ao lançamento da edição. Pedro Maria Dantas Pereira, habitual autor de uma secção de comentários políticos e religiosos, intitulada «Folhas Soltas», expressava a sua posição filosófica, num artigo em 31 de Outubro de 1903, onde, discorrendo acerca da alma, combateria o atomismo e o materialismo, para, logo a seguir, em 7 de Novembro, assumir a defesa de Aristóteles na relação com o Aquinate. Na sua ideia, «Aristóteles está revivendo, apesar da poderosa cabala, que ainda não desesperou de suprimir o mestre de S. Tomás de Aquino» (1).

O semanário, em apoio da iniciativa editorial, transcreveu, em sucessivas edições, o discurso do bracarense Martins Capela, acerca da *Oportunidade da Filosofia Tomista*. Os preparativos para obter encomendas da obra começaram em breve e, no n.º 48 (1903), o semanário incluía um suplemento *in-folio*, com espaço destacável, para os leitores preencherem e devolverem com os elementos necessários à satisfação da encomenda.

Na tradução de Dantas Pereira, com revisão de Ferreira de Almeida, o Curso de Mercier foi publicado em cadernetas de 80 páginas, custando 160 réis cada caderneta, num total de seis volumes, concluídos em 1904.

Sabedor da iniciativa, Mercier correspondeu positivamente, chegando a escrever um prefácio à edição portuguesa do *Curso*, prefácio esse que foi, antes, publicado como elemento de promoção, na *Revista Católica*.

O prefácio de Mercier apresenta múltiplo interesse, já que, a par das considerações gerais, inseriu oportuna menção aos nossos tomistas da época — Sinibaldi, Clemente Pereira, Martins Capela e, sem dúvida, Ferreira Deusdado, para sublinhar a fidelidade portuguesa a Aristóteles e a conservação do tomismo durante os séculos da crise europeia, conservação essa levada a efeito pelas escolas hispânicas.

O nome de Mercier entrou deveras no grupo de interesses do jornal viseense. De facto, a *Memória* que Mercier apresentou em Malines, 1891, acerca da fundação do Instituto Superior de Filosofia de Lovaina, seria transcrita (n.º 51) no ano de 1903.

Com a tradução do *Curso* de Mercier garantia-se o ensino da Filosofia tomista em Viseu e noutras cidades do país, onde o referido compêndio foi adoptado.

(1) Pereira, *ibidem*, 7-11-1903.

Aliás, o conhecimento que muitos dos nossos pensadores do primeiro quartel do século XX mostram possuir do tomismo refere-se, em grande parte, ao estudo da obra de Mercier, na edição de Viseu, a qual passa por constituir um dos momentos altos da restauração tomista em Portugal, como de resto foi assinalado pelo redactor X (Conde de Samodães?) do semanário portuense *A Palavra*, num artigo de louvor à obra de Mercier, e que o jornal viseense transcreveu na íntegra.

A divulgação da obra foi também apoiada pelo Círculo Católico Viseense, onde se efectuavam conferências culturais, e a expedição pelo correio atingiu volumes consideráveis, a avaliar pela listagem das expedições e cobranças, que a *Revista Católica* ia regularmente publicando, em pré-aviso aos sacados (1).

Apesar de tudo, ignora-se até que ponto Mercier foi seguido no Seminário de Viseu, onde a preferência privilegiou o compêndio de Sinibaldi. Em todo o caso, Viseu merece explícita referência no processo da restauração tomista, se, para além do exposto, recordarmos que o divulgador de Balmes no nosso país foi José Simões Dias, que, em 1878, ao traduzir o *Curso de Filosofia Elementar*, de Balmes, era professor em Viseu, como o foram, depois, autores não tomistas, do século XX, entre os quais José Marinho e Augusto Saraiva.

5. Lisboa

Num bem informado estudo acerca do movimento filosófico e teológico em Portugal entre 1925 e 1950, José Enes não documentou significativa presença de estudos tomistas em Lisboa (2). O juízo, se bem que menos exacto em relação àquele período, pode ser aplicado com presumível justeza ao primeiro quartel do século, em que o movimento tomista se localizou na província, onde, não raro, se preferia o espanhol Jaime Balmes, o que provocou protestos. Um ex-seminarista desse tempo, justificando o abandono da carreira, achou que devia criticar os frades por porem «nas mãos duma criança a *Philosophia*, de Balmes, com o pretexto de se formar uma opinião filosófica desde tenra idade, e não se lhe deixarem ler as obras de outros autores, a que os nossos educadores chamam *atheus*» (3). O depoimento releva da influência que os autores anticatólicos encontravam nos espaços clandestinos de leituras incontroláveis pelos directores espirituais.

(1) A BNL só possui os volumes 2 a 6, um tanto truncados. A colecção pertenceu, primeiro, ao Seminário das Missões (Sintra) e, depois, ao Seminário de Carnide, antes de ser arrolado ao Fundo das Congregações.

(2) *Lumen*, XVI (1952), pp. 336-345 e 453-472.

(3) A. A. Guerra, *Quatro Anos entre os Frades* (1911).

Ora, em boa verdade, o tomismo foi publicitado, na diocese de Lisboa a partir do Seminário de Santarém, mediante o dinamismo de Ernesto Adolfo Teixeira Guedes (f. 1925), antes de, em 1913, ser colocado no Liceu de Faro. Como oportunamente referiu Deusdado, foi ele o incentivador da Academia de São Tomás, em Santarém, núcleo de influência tomista na região diocesana de Lisboa.

Na mesma época, promotor do tomismo, foi Ferreira Deusdado, através dos seus escritos na *Revista de Educação e Ensino*, quer elaborando estudos históricos quer reflectindo sobre problemas de actualidade à luz da doutrina tomista, aliada a um nunca abandonado criticismo neokantiano. Deusdado prosseguiu este caminho apesar da adversidade, manifestada pelo ambiente, e até por um amigo seu, como J. B. Ferreira, que, analisando as propostas do Congresso Internacional de Lisboa sobre a filosofia, escreveu um artigo algo negativista, por lhe parecer que o Congresso recusava a ciência moderna.

As dificuldades políticas e o esparzimento das pessoas deixaram Lisboa deveras desapoiada, e só o tempo, com o melhoramento das circunstâncias, permitiu reactivar os interesses escolásticos.

O VI Centenário da Canonização de S. Tomás, em 1924, constituiu ensejo oportuno para retomar os valores. Sob a presidência do bispo de Lisboa, D. António Mendes Belo, constituiu-se uma numerosa Comissão das Comemorações, dinamizada pelo cónego Manuel Anaquim, e apoiada pelo recente bispo dominicano D. Domingos Frutuoso, de Portalegre, envolvendo personalidades intelectuais de outros pontos do país. A principal iniciativa consistiu num ciclo de conferências, ciclo esse inaugurado com o discurso de D. Domingos Frutuoso, pronunciado na Basílica de Nossa Senhora dos Mártires.

A mais importante das conferências, do ponto de vista de retoma da via escolástica, foi a que J. Ferreira Fontes pronunciou, em três sessões distintas, na Igreja da Encarnação, sobre *S. Tomás e a Crise Contemporânea* em que versou S. Tomás como anjo dos corações, como anjo das inteligências e como anjo das sociedades ([1]).

Noutros locais pronunciaram conferências, as seguintes individualidades:

Valério Cordeiro, sobre a formação intelectual de S. Tomás; Leonardo de Castro, acerca de S. Tomás e a Teologia; Fernando de Sousa, sobre o Aquinate e a Apologética; António Sardinha, que visou o valor do Filósofo perante o pensamento contemporâneo; Manuel Múrias, que versou o conceito de Estado na filosofia tomista; Bento Carqueja, que tratou da questão política e social, e, enfim, o matemático Gomes Teixeira, que falou sobre a astronomia no tempo do Doutor Comum.

([1]) Estas conferências foram reunidas num volume à parte pelo autor (Porto, 1936).

Estas conferências foram depois reunidas num volume, o *Livro do Sexto Centenário da Canonização de S. Tomás*, que inclui a encíclica *Studiorum Ducem*, na versão portuguesa. Infelizmente, só poucos dos conferencistas entregaram os textos para o livro. Perderam-se, assim, em grande parte, os contributos de Sardinha e de Gomes Teixeira, de que o livro oferece apenas resumos, extraídos dos noticiários da imprensa.

Em 1937, começou a publicar-se a revista de cultura do clero, *Lumen*, que, não sendo uma publicação tomista, se mostrou atenta ao tomismo, inserindo vários estudos da especialidade. Em 1937 tratou com amplitude da biografia publicada por João Ameal, e, nos anos subsequentes, é possível encontrar nas suas páginas colaboração tomística da autoria de Júlio Vaz, José Enes, M. Almeida Trindade, Joaquim Lopes dos Santos, António Reis, A. Brito Cardoso e outros.

Em 1944, a *Lumen* convocou os Dominicanos para uma reflexão conjunta sobre a obra de frei João de São Tomás, do que resultou um número assaz interessante, com estudos da autoria de D. Francisco Rendeiro, João de Oliveira, António de Jesus Soares Onofre e frei Ignácio G. Menendez-Reigada (1).

Entretanto, em 1943, fundara-se, no Seminário dos Olivais, onde existia a Academia de São Tomás, a revista mensal *Novellæ Olivarum*, que, não sendo uma publicação especificamente tomista, incluiu em suas páginas contributos assinaláveis de professores e de estudantes, sendo claramente tomistas os artigos de Honorato Rosa e de Seabra Dinis, que, meditando sobre Pio XII e a Filosofia (2), achou que o tomismo era o melhor caminho, apesar de os católicos não serem obrigados à profissão tomista. Sendo uma revista de estudantes, parece ter levado em melhor conta os valores do tomismo do que a revista erudita *Lusitania Sacra*, onde, exceptuando um estudo de António Brásio, a história do tomismo português não mereceu grandes cuidados.

A resolução dos atritos entre a Igreja e o Estado levou a um nível de conciliação, oportunamente preconizado por leigos, como António Sardinha e Manuel Múrias. O preconizado nas conferências de 1924, sem fazer do tomismo um elo de conciliação, ou de subordinação da Igreja ao Estado, veio a concretizar-se depois, e prova disso emana da série de conferências sob a rubrica «A Igreja e a Ordem Nova», lidas na Emissora Nacional em 1944, por D. Francisco Rendeiro e Lúcio Craveiro da Silva, etc., e cuja coroa é constituída pelo discurso de encerramento do cardeal Cerejeira.

A citação deste pormenor deve-se apenas ao facto de a orientação destas palestras ser, já por doutrina, já por via dos respectivos autores, conotada a uma

(1) *Lumen*, VIII (1944), p. 12.
(2) S. Dinis, *Nov. Oliv.*, XIV (1956), p. 34.

teoria política assente no tomismo, que, na mesma época, determinou o saber crítico de um pensador de curiosa fisionomia, António Serras Pereira, professor do Liceu Gil Vicente e autor de várias obras de reflexão. Entre elas sobressai o estudo *Filosofia do Senso Comum*, cujo fundamento tomista se explica na perspectiva em que o autor entende o «senso comum» — um realismo de situação ordenado para um idealismo de esperança.

6. Porto

Apesar da afirmação de capacidade futurante que se desprende do Congresso Católico Internacional de Lisboa (1895), a aventura do neotomismo português depende em grande parte da desventura dos seminários. A cadeira de filosofia continuava integrada no «curso preparatório» e, no geral, os seminários estavam impossibilitados da manutenção daquele curso, e nem se tornou fácil realizar, na ordem prática, a política seminarística de Leão XIII. Quase todas as dioceses eram obrigadas a cometer os preparatórios a um ensino caseiro, sujeito a posterior exame oficial nos liceus — o que logo dificultava a adopção do compêndio seguido nos respectivos liceus, sob pena de efeitos contraproducentes. Por volta de 1840, Lisboa possuía apenas um curso bienal de ciências eclesiásticas, Bragança dispunha só de uma aula de teologia moral, Lamego era quase nada, enquanto Viseu dispunha de um currículo mais amplo, a par de Coimbra, que possuía o seminário melhor, de onde saía pessoal para outras dioceses, onde não iam reger necessariamente Filosofia.

O Seminário do Porto viveu também enormes dificuldades, centrando o seu ensino no curso teológico. Não obstante, em 1908, os alunos fundaram a Ala dos Cruzados Académicos, destinada a auxiliar a imprensa operária cristã e a dar um contributo para a expansão da doutrina tomista, mas o balanço, efectuado por António Ferreira Pinto, não demonstra notável actividade neste último capítulo ([1]).

A Ala dos Cruzados encontrou eco no meio laical, através, sobretudo, da Associação Católica dos Estudantes do Porto que, em 1924, partilhou das comemorações tomistas. Nesse âmbito, Gomes Teixeira proferiu uma conferência acerca da conciliação de Aristóteles com o Cristianismo no pensamento de S. Tomás.

Depois das vicissitudes políticas, quem levou alguma animação tomística ao Porto foi D. Sebastião de Resende (f. 1967), futuro bispo, e professor do seminário portuense, que soube aproveitar a existência da Ala dos Cruzados. Em 1935 publicou um volume de *Questões de História de Filosofia*, que é um documento muito

([1]) A. Ferreira Pinto, *Memória* [...] *do Seminário Episcopal do Porto* (1915), pp. 67-70.

curioso, por oferecer uma ideia do que seria, então, o tomismo conservador. A crítica filosófica de Resende funda-se numa ampla informação de leituras quer de autores franceses quer de autores italianos; e, na essência, visa fazer a crítica do idealismo de Giovani Gentile, com o propósito último de criticar a opção que o fascismo de Mussolini fizera por esse idealismo. A posição de Resende corrobora as definições de Alfredo Pimenta e de João Ameal, já que, no seu entender, o idealismo de Gentile não podia favorecer o pragmatismo de Mussolini, a quem se poria um novo horizonte de escolha; e, nesse horizonte, Resende não via que outra escolha fosse lógica além da que englobasse a filosofia latina e, portanto, a puramente latina, o tomismo ([1]).

O futuro bispo da Beira entendia que, além de latina, a filosofia tomista era a filosofia cristã por excelência, embora no termo «filosofia cristã» fosse legítimo incluir também o pensamento de Blondel. Neste particular diferiu de Agostinho Veloso que, na mesma época, criticando na *Brotéria* um texto relativo a Blondel, havia de recusar a tese de que o pensamento de Blondel era «filosofia cristã», para afirmar que, do atributo, só partilhava, em substância, o tomismo. Resende era mais aberto e, por isso, achava que o termo se aplicava a toda a filosofia ocidental, dado que nela descesse o sobrenatural como «elemento constitutivo» ([2]), pelo que o autor valorava por concomitância todas as tradições escolásticas, e todas as inovações despertadas pelo sobrenaturalismo cristão, o que não o levou a situações-limite de convergência ou de assimilação de ideários anticristãos, como provou em dois ensaios, *Ordem Comunista* (1949) e *Ordem Anticomunista* (1950), onde patenteou as suas preocupações sociais comuns a outros tomistas, desde Eduardo Nunes a Lúcio Craveiro da Silva, em cujas bibliografias o pensamento social assume relevo assinalado.

Pena foi que, neste livro, Resende não houvesse escrito o capítulo projectado acerca de S. Tomás e do Tomismo, que de algum modo compensou na conferência de 1937 sobre *Filosofia Tomista e sua Actualidade*, que a Ala dos Cruzados levou a efeito, numa actividade ao que parece positiva. Das conferências depois ali pronunciadas, identificámos a de Cassiano Abranches, proferida em 1947, acerca de *S. Tomás e o Seu Tempo* ([3]).

Aí, o autor, espraiando-se em três capítulos, versou os temas da filosofia em geral (desde a Grécia), da filosofia medieval, e da actualidade do tomismo, para evidenciar como o tomismo é uma filosofia actual em vista da objectividade, da capacidade de assimilação, e do seu prestígio nas melhores escolas estrangeiras.

([1]) Resende, *Questões* (1935), p. 27.
([2]) Resende, *op. cit.*, p. 59.
([3]) *Rev. Port. Fil.*, III (1947), pp. 227-242.

Um dos pontos vincados por Resende foi o da necessidade de uma promoção tomística, com base na fundação de um Instituto de Filosofia Tomista (em parte satisfeita pela Faculdade de Filosofia de Braga), e na publicação de uma revista de especialidade tomista. Esta última sugestão parece não ter sido bem aceite pelas revistas de cultura já existentes, tanto assim que a *Lumen*, numa nota crítica à conferência de Resende, perguntava se não seria melhor canalizar os estudos tomísticos dos nossos escritores para a *Brotéria* e para a *Lumen*. Curiosamente, D. Sebastião de Resende, então cónego, manteve o seu parecer, já que, em 1942, no Congresso Luso-Espanhol do Porto, voltou a repetir a necessidade de uma escola, decerto a Faculdade de Teologia, e de uma revista de ciências teológicas ([1]).

A obra de Abel Salazar provocava ao tempo algum incómodo aos teólogos, não por efeito real na doutrina, mas por divulgar opiniões erróneas. Sebastião de Resende houve Abel Salazar na ponta da mira, ao versar, na mesma conferência, «a posição actual da ciência», onde refuta as teses do positivismo de Teófilo Braga e do cientismo de Abel Salazar.

Problemática análoga — isto é, actualidade do tomismo e sua capacidade de resposta às dúvidas carreadas para a ética pela ciência — foi meditada, na mesma época, por Fernando de Castro Pires de Lima, numa palestra proferida na Associação dos Estudantes Católicos do Porto ([2]), que deu algum contributo à reflexão do tomismo e da questão social, numa linha continuadora do grupo portuense de *A Palavra*.

Também a Juventude Católica da Universidade do Porto se mostrou sensível ao tomismo, a ela se devendo o ciclo de conferências de Manuel Correia de Barros, em 1942, substância do livro *Lições de Filosofia Tomista* (1945). Esta obra, positivamente aceite pelos católicos, procura ser um exercício filosófico tal como S. Tomás o entenderia: uma especulação da ciência do ser, em si mesmo e nas primeiras causas, à luz da razão natural.

O núcleo portuense da promoção tomista era, no entanto, o Seminário de Vilar, onde «os estudos tanto filosóficos como teológicos no que respeita a método, doutrina e princípios» (deveriam) «ser orientados segundo a mente do Doutor Angélico e conforme as actuais normas da Santa Sé» ([3]).

Em 1947, o primado tomista era ainda vigente. Numa entrevista concedida à revista de espiritualidade *Verdade e Vida*, o então cónego António Ferreira Gomes, esclarecido para citar Delfim Santos, Cabral de Moncada e Álvaro Ribei-

([1]) *Lumen*, I (1937), p. 376, e *Brotéria*, XXXV (1942), pp. 92-101.
([2]) *A Metafísica Perante a Inquietação Científica* (1937).
([3]) Seminário Maior do Porto, *Regras Sumárias* (1941), III, art.º 49.º.

ro, em virtude das respectivas autonomias filosóficas, defendera que o tomismo devia ser seguido nos seminários, mesmo sem ordem da Igreja. A posição do futuro bispo já anunciava maleabilidade: «Sigo a interpretação tomista. Mas não deixo de gostar da visão *pessoal* dos problemas.» (1) Adiante voltaremos a este caso.

7. Guarda

O tomismo coimbrão concorreu para outras dioceses, embora a escolástica prevalecesse na maior parte das escolas, quando as havia em eficaz funcionamento. É o caso da Guarda, cujo bispo, D. Manuel Martins Manso (f. 1878), deixou a cátedra vaga até 1883, ano em que a preencheu D. Tomás Gomes de Almeida (f. 1903), o qual procurou organizar o ensino sagrado, numa obra depois continuada pelo sucessor, D. Manuel Vieira de Matos, que presidiu na Guarda entre 1903 e 1914, antes de ser eleito para Braga.

Vieira de Matos ia de Coimbra, precisava de responder às necessidades de uma diocese que habitualmente dava muita gente à Igreja, e ainda estava em favor a Leão XIII que, ao extinguir a diocese pombalina de Pinhel, a integrara na da Guarda, a quem cometeu maiores responsabilidades pastorais.

D. Manuel organizou os seminários e renovou os estudos, introduzindo as cadeiras de Ciências Físico-Naturais e de Filosofia Tomista, transpondo para a Guarda aquele quadro disciplinar, tão vivo em Coimbra. Na sua época, houve estudantes que concluíram estudos na Gregoriana, entre eles se mencionando Manuel Mendes do Carmo (f. 1966), que tinha fecunda admiração pelo Aquinate, embora o seu carácter voluntarista se adune melhor à linha agustiniana, conforme expressou no magnífico testemunho *Porque Jurei Crer em Deus* (1938) (2).

Bem cedo, na crise do modernismo, a diocese teve o seu poema sobre o Sol de Aquino. Cogitou-o o Pe. José Guilherme de Matos, professor no Seminário Menor do Fundão, em 9 de Junho de 1924, e publicou-o o semanário *A Guarda*, em Julho seguinte. É um poema breve, com imagens simbolistas, grandes figuras de estilo, mas transmite a adesão de um sacerdote ao espírito do Anjo das Escolas.

Logo nos primeiros anos do século XX, foi lançado o projecto de fundação do jornal católico *A Guarda*, a cujos alvores estiveram ligadas personalidades tomistas

(1) A. F. Gomes, *in Verdade e Vida*, X (1947), pp. 70-80.
(2) P. Gomes, *História da Diocese da Guarda*, 1981, pp. 289-306.

da estirpe de Manuel Mendes da Conceição Santos e de Teixeira Guedes. Grandes vultos da cultura católica (*v. g.* Artur Bivar, Sanches de Carvalho, Nuno de Montemor...) colaboraram no jornal e importa sublinhar que, ao ir para Évora, Conceição Santos fundou aí o semanário *A Defesa*, cujo espírito formal emana em grande parte da experiência guardense. Conceição Santos estava de facto vinculado ao tomismo, já que se formara no Seminário de Santarém, no tempo do magistério de Teixeira Guedes.

Se Viseu fizera questão em publicar Mercier, a Guarda, cuja rivalidade com Viseu era, ao tempo, muito acentuada, meteu ombros a tarefa de vulto análogo: a edição do *Catecismo Católico Popular* (1912), de Francisco Spirago, traduzido por Artur Bivar e revisto por Manuel Mendes da Conceição Santos. A obra encontrou grande receptividade, apesar das limitações oficiais à promoção da cultura católica.

A vida tomista na Guarda não se perdeu com a saída de Vieira de Matos. Acentuou-se com a chegada do sucessor, D. José Alves Mattoso (f. 1952), que, em Coimbra, fora administrador e redactor da revista *Instituições Christãs*, manifestando-se teólogo tomista no tratado *Os Sacramentos* (1950), que serviu em quase todos os seminários portugueses. Com ele veio um grupo de colaboradores formados na mesma escola coimbrã, incluindo monsenhor Pereira de Almeida, secretário episcopal e professor do Seminário Maior, pelo que, na Guarda, se confirmou a orientação tomista, apoiada também numa academia.

Foi no seio desta que surgiu a revista de cultura *Vita Plena*, que, desde 1946, apresentou números com interesse considerável, embora já se publicasse, em forma mais modesta, e sem pública circulação, antes desse ano. Numa cidade onde os motivos de concentração popular escasseavam, as academias do 7 de Março eram muito estimadas, posto que, só mais tarde, elas se tornassem públicas. Percorrendo as páginas do semanário *A Guarda*, é possível reconstituir um pouco essas academias.

Em 1941, o momento principal foi o da recitação de um coro falado sobre o Aquinate, mas, em 1942, a festa realizou-se na sequência de um tríduo preparatório, e à sessão solene esteve presente o Pe. Francisco Rendeiro, então estudante na Guarda, apesar de já ordenado sacerdote. Houve o descerramento de um quadro a óleo, do Aquinate, declamações de poemas por alunos, e palestras sobre a filosofia de S. Tomás, por António Saraiva de Melo, e António Alves de Campos, o qual, depois, se distinguiria como autor de ensaios filosóficos, publicados na imprensa católica. Nesta altura, quem regia o curso filosófico era o Pe. João Mendes Abranches, autor de um «hino a S. Tomás», quase todos os anos entoado nas academias. Em 1943, F. Rendeiro partilhou do tríduo preparatório, e houve conferências dos alunos Álvaro Terreiro (o poeta Sá Vieira), e Armando Lourenço de Almeida.

A João Abranches, que seguiu os compêndios de Farges e de Boyer, sucedeu ainda João António da Silva Saraiva, mais tarde bispo de Coimbra, pelo que os alunos egitanienses estiveram em boas mãos.

Nem todas as conferências académicas dos alunos viram a luz dos prelos, mas nas páginas da *Vita Plena* é possível ler os oportunos escritos de alunos, depois sacerdotes.

8. Outros centros

Nesta peregrinação nacional, o centro que ora se levanta é Évora, onde a renovação se opera mediante a obra de D. Manuel M. da Conceição Santos.

O Seminário de Évora seguiu, por muito tempo, o *Curso de Filosofia Escolástica,* de Farges-Barbedette, onde predomina o tomismo de Alberto Farges (f. 1926), do Instituto Católico de Paris, e divulgador das filosofias de Aristóteles e de S. Tomás, pelo que mereceu ser premiado por Leão XIII.

Nos seminários eborenses fundaram-se várias academias, e parte da actividade tomista é noticiada pela revista dos alunos, *Alvoradas*, onde anotámos breves ensaios de apologia tomista, da autoria de Araújo Cunha e Filipe de Figueiredo.

Da Guarda, para Beja, saiu D. José do Patrocínio Dias (f. 1966), co-fundador do CADC, e coração mais aberto à caridade activa do que à prática especulativa, mas que levou a experiência colhida na Guarda, desse modo consolidando os fundamentos lançados pelo conimbricense D. António Xavier de Sousa Monteiro, que fora redactor da revista do Seminário de Coimbra, no apogeu da campanha tomista.

No Funchal havia, desde 1815, uma aula de teologia. O seminário só foi organizado no último quartel do século XIX, e, indo de encontro aos ensinamentos de Leão XIII, foi criada uma aula de Filosofia tomista, com a duração de dois anos, em 1879. Charles Boyer foi o compendiarista mais utilizado e, entre os tomistas funchalenses, é de mencionar o cónego Manuel Gomes Jardim, autor de um tratado sobre *A Existência de Deus* (1934), ainda que se tivesse distinguido mais como crítico do protestantismo.

Nos Açores, em Angra do Heroísmo, o movimento teve ecos notáveis, tanto mais que, nos primórdios, estão duas personalidades: o cónego Prudêncio Quintino Garcia, redactor de *Instituições Christãs,* e historiador do tomismo lusíada; e Ferreira Deusdado, que viveu em Angra. Aliás, numa carta circular de 4 de Agosto de 1883, o bispo angrense recomendava a leitura daquela revista ao clero da sua diocese. Na revista *Prelúdios* (1924-1928) é possível ler páginas sobre S. Tomás, Mercier, Deusdado e Manuel Ribeiro, então converso pelo tomismo. O bispado de D. Gui-

lherme Augusto da Cunha Guimarães, formado em Braga, encontrou apoio num reitor como José Vieira Alvernaz, e num professor de Filosofia como Manuel Cardoso do Couto, seguidor de Mercier desde os anos vinte.

A celebração pública do 7 de Março era costumeira, embora se omitissem as sabatinas, por se pensar que o público não as conseguia apreender. Por isso, o curso de 1940 comemorou a festa com duas sessões: uma pública, de carácter músico-literário, e uma privada, a sabatina. Foi este mesmo curso que, em 1941, publicou um bonito álbum, dedicado a S. Tomás, com a colaboração de vários professores e alunos *v. g.* Cardoso do Couto, Gustavo Armas, Inácio da Silva e Silveira Brasil, havendo a assinalar a ausência do aluno José Enes que, mais tarde, viria a ser mais conhecido do que os citados, pela obra realizada. A orientação destas publicações permaneceu, ainda por alguns anos, no suplemento cultural «Pensamento», do jornal angrense *A União*.

Lendo o semanário bragançano *Mensageiro de Bragança*, desde 1940 até 1950, só em 1 de Abril de 1947 encontrámos notícia acerca de uma academia tomista realizada a 7 de Março do mesmo ano, no seminário, e na qual falaram o bispo, e os alunos Francisco Maria Pinheiro e Armando Calejo Pires, este sobre a actualidade do Tomismo. Este influxo nacional passou a Angola e a Goa, assinalando-se os artigos de António Esteves de Azevedo, publicados no *Jornal de Angola* (1955), sobre filosofia tomista.

Juízo análogo é válido para Moçambique, mediante as presenças de D. Sebastião de Resende e de D. Teodósio Clemente de Gouveia, ido da escola funchalense. A influência de Liberatore foi profunda, a pontos de, em Macau, o Pe. Francisco Xavier Rondina ter publicado um *Compêndio de Filosofia*, em dois volumes, datados de 1869 e 1870, portanto muito anteriores à «encíclica», e no qual, além de seguir Liberatore, ainda introduziu trechos das obras didácticas do mesmo.

9. Ordens religiosas

A renovação tomista actuou por contágio, levando as principais Ordens Religiosas à reactualização das fontes doutrinais, e à reposição do respectivo *magister*. Agostinhos, Carmelitas, Dominicanos, Franciscanos, Jesuítas... mas a sequência na condição portuguesa foi retardada, pelo simples facto de as Ordens terem sido expulsas em 1834, só regressando a partir de fins do primeiro quartel do século XX; é por isso que, por exemplo o neo-augustinismo é tardio, enquanto a escola carmelita parece ainda não ter achado um caminho, tanto mais que a sua vocação é a meditação da *lectio* e não a especulação filosófico-teológica. Franciscanos e Jesuítas ainda fizeram tentativas de regresso nos finais do século XIX e, por isso, os

sinais de presença mais cediços, o que não ocorreu também com os Frades Pregadores. Eis por que o mais significativo índice presencial das Ordens atira já para a segunda metade do século XX, no máximo para o fim da primeira metade.

A Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo (vulgo: Carmelitas, ou Frades Listados, por usarem antigamente um manto às listas brancas e castanhas) surgiu como ordem composta por eremitas contemplativos, na Palestina do século XIII. Jerusalém caída em poder dos Mouros, exilaram-se na Europa (Inglaterra, França, Hispânia, Itália...) e tiveram de se adaptar aos cânones mendicantes porque, na Europa da segunda metade do século XIII, qualquer novo instituto tinha de assumir o estatuto de Ordem Mendicante. Sendo assim, e na medida do possível, também fundaram conventos e, nestes, os respectivos Estudos.

Neles se seguiu, por um lado, Tomás de Aquino e, por outro, Durando e Duns Escoto, porque os Carmelitas não dispunham de uma tradição escolástica. A partir dos meados do século XV, mais europeizados, os Carmelitas desejam também dispor de um «mestre próprio». John Baconthorpe (f. 1348), inglês, da escola parisiense, e especialista em Averroes, de onde o cognome de *Princeps Averroistarum*, como que se tornou o principal ponto de referência nalgumas escolas, mas nem todas, porque as comunidades francesas, italianas e portuguesas preferiram continuar a seguir Tomás de Aquino, que lhes parecia mais ecuménico, em termos de cultura eclesial. Quanto à vida espiritual continuaram a preserverar nos seus grandes espirituais. Em Portugal e na Espanha dos meados do século XVI a Ordem sofreu a fractura histórica causada pelo movimento de Teresa de Ávila e de João da Cruz, que fundaram a Ordem dos Carmelitas Descalços, mantendo todavia obediência ao tomismo, embora segundo a leitura mística da reforma teresiana. Quanto a João Baconthorpe, sabemos que só no século XVIII foi algo seguido, quer por frei Manuel Inácio Coutinho (*Compendium Philosophico-Theologicum... scripta Doctoris Resoluti Joannis Bacconii*, 1734) quer por frei Miguel de Azevedo (*Opusculum Philosophicum-Bakonicum*, 1765), mas sem efeito continuativo ([1]).

Não tendo sido uma Ordem com notória vocação «doutoral», os Carmelitas tinham a sua principal escola no Convento do Carmo de Lisboa, destruído em 1755 pelo terramoto e pelo incêndio imediato, que consumiu quase tudo, incluindo a livraria, que era considerável. Andaram, desde então, sem casa adequada às necessidades e quando, em 1834, foram na leva da expulsão, eram poucos, pobres, e sem notável escolaridade. Ausentes por uns bons cem anos, iniciaram o regresso em 1940, de um modo discreto, trabalhadores de pastoral, só em 1949 abrindo um

([1]) A. A. De Andrade, «A Orientação dos Estudos da Filosofia nos Carmelitas», in *Brotéria*, vol. 43, 1947; António de Jesus Lourenço, «A Tentativa dos Carmelitas por um Mestre Próprio no Campo Filosófico-Teológico», in *Carmelo Lusitano*, 2.ª série, n.º 2 (Lisboa, 1984) pp. 143-158; P. Gomes, «Miguel de Azevedo O. Carm. na Apologética Eliano-Mariana», *ibidem*, pp. 53-64.

pequeno seminário em Miranda do Douro, logo transferido para a Falperra (Braga) e, depois, para um novo e condigno edifício na vertente do Sameiro (Braga).

O que se diz dos Carmelitas Observantes afirma-se também dos Carmelitas Descalços, cujas dificuldades foram análogas, tanto no pós-exílio como no regresso, na primeira metade do século XX.

Na falta de uma tendência filosófica peculiar, procuraram exercitar-se de preferência nas suas tradições místicas e espirituais, aplicando-se a tarefas de pastoral, sem adequado esforço no sentido de restauração, ou de criação, de uma escolástica renovada. Para isso contribuíram também as óbvias limitações em termos de estruturas humanas e de infra-estruturas materiais, que por diverso modo afectaram todas as Ordens Religiosas, embora, decerto menos, os Dominicanos, Franciscanos e Jesuítas. Por isso, apesar da existência de um sentimento potencial quanto à prioridade da renovação escolástica, não pode afirmar-se que ela tenha ocorrido de forma categórica nos estudos carmelitas, mais vocacionados, por solicitação do tempo, para a teologia prática, para a religião pastoral e, por vocação, para a vida contemplativa.

«O intelectualismo tomista e dominicano é assim: com os pés bem assentes na terra e os olhos postos no céu, tem a paixão, mas não a vertigem, das alturas» ([1]), ou seja — os Dominicanos são os tomistas inatos.

A grandeza dominicana da Província Lusitana é imensamente rica antes do século XVIII, a contrastar com a modéstia posterior, se tomarmos como rigorosas, ou pelo menos aproximadas da realidade histórica, as informações dadas por frei António do Rosário ([2]).

Importa relembrar como os Dominicanos viveram terríveis dificuldades, como aliás outras Ordens, desde meados do século XIX, apesar das tendências que este século mostrou para o diálogo acerca da Religião.

Obrigados a sair do país, o Curso Teológico, coroa do tomismo dominicano, foi encerrado em 1831. O regresso da Ordem operou-se em 1897, alguns anos após o documento de Leão XIII, que foi, obviamente, grato aos frades de S. Domingos. Em todo o caso, as dificuldades provindas da República Positivista não deram azo a que o realismo dominicano desses imediatos frutos, tanto assim que, até 1927, foi impossível estabelecer qualquer centro de estudos, apesar da intensa actividade pastoral de D. frei Domingos Maria Frutuoso (f. 1949), discípulo de Didon e de Monsabré, restaurador dominicano em Portugal, alma grande das festas do VI Centenário da Canonização de S. Tomás, e que viveu no Corpo Santo, antes de assumir a responsabilidade episcopal de Portalegre.

([1]) C. Lopes, *Os Dominicanos e a Filosofia* (1966), p. 15.
([2]) *Enc. Verbo*, vol. 6.

A expulsão dos frades da Ordem dos Pregadores em 1834 não significou a imediata extinção do ensino da filosofia e da teologia tomista. Todos os conventos encerraram, excepto um, o Colégio do Corpo Santo, anexo à Igreja do Corpo Santo, ao Cais do Sodré (Lisboa), tradicionalmente entregue aos Dominicanos irlandeses. O curso filosófico-teológico tomista continuou em exercício entre 1834 e 1852, ano em que findou de vez. Este período de insularidade do tomismo dominicano parece revestir-se de grande interesse, embora os mestres e os alunos fossem todos irlandeses. Infelizmente, a documentação do Colégio do Corpo Santo foi levada para a Irlanda, país para onde o Estudo se transferiu, depois da alienação, por venda, de metade do edifício, em 1854. A livraria colegial também foi, na sua maior parte, transferida para a Irlanda.

Durante os dezoito anos subsequentes a 1834, o reitorado do Colégio coube a diversos padres, entre eles frei Leahy, frei Savage e frei Russell. O maior número de nomeações para o cargo de Reitor coube a Frei Savage, ainda que o reitor em 1852 (o último) fosse frei Russell, que orientaram, juntamente com o corpo docente, constituído por diversos frades, os cerca de cinquenta alunos (estudantes e noviços) irlandeses que frequentaram o curso (1).

Enquanto isto, os Dominicanos portugueses achavam-se exilados, dispersos um pouco por toda a parte, França, Espanha, Itália... até à primeira tentativa de regresso, em 1909, quando a Província Portuguesa dos Frades Pregadores abriu uma casa em Viana do Castelo, com o auxílio de confrades da Província de Espanha. No entanto, logo no ano seguinte, mediante o clima anticongreganista e anticlerical do regime republicano, os Dominicanos sofreram nova expulsão, que durou uns dezassete anos, até 1927, quando, auxiliados pela província francesa de Toulouse, abriram uma escola apostólica no Luso. Esta casa é a origem da moderna cadeia conventual dominicana: Mogofores, aberta após encerramento do Luso, Porto, Aldeia Nova do Olival (Fátima) e Sintra, aliás Queluz, que recentemente também encerrou transferindo-se para Fátima. Obedecendo às Constituições da Ordem e à própria tradição dos estudos, os Dominicanos não abandonaram o exercício da magistralidade tomista e, assim, sobretudo a partir de 1894, e principalmente em França, na Itália e na Bélgica, eles prosseguiram. Há vários padres-mestres, sendo necessário mencionar os nomes de frei Domingos Maria Frutuoso (primeiro dominicano português após a restauração da Província, eleito bispo de Portalegre em 1920), frei José Lourenço (f. 1973), autor de uma interessante monografia (*S. Tomás de Aquino*, 1918), e vários outros. Entre estes *vários outros* alude-se aos

(1) Mould, *The Irish Dominicans*, 1857; Fr. Pius Leahy (f. 1890), *History of Corpo Santo*. m.s. de Dominican Archives, Talagath, Dublin; Frei António do Rosário, «Para a História do Tomismo em Portugal», in *Cartório Dominicano Português. Século* XX. *Fasc. 1. De Studiis Monumenta-IV*, Porto, 1980, pp. 3-7.

que, sendo professos dominicanos, houveram de cursar Filosofia e Teologia em seminários diocesanos, porque a sua Ordem não possuía escolas instituídas. Mencionam-se os nomes de frei Bartolomeu Martins e de frei Francisco Rendeiro ([1]), que morreu sendo bispo residente da diocese de Coimbra (1971), tendo cursado no Seminário Maior da Guarda.

Embora o documento doutrinal que estabelece a renovação escolástica aponte o luzeiro do Aquinate, tem-se ressalvado que outras fontes magistrais beneficiaram do clima do neotomismo para justificação do renovamento dos caminhos próprios. Exprimindo-se com rigor histórico, Leão XIII sublinhava o facto de quase todas as grandes congregações religiosas, excepção feita aos Franciscanos, serem obrigadas à lei da doutrina tomista ([2]). Estando os Frades Menores em situação de crise, tal como as demais corporações religiosas, rectamente aplicaram eles a doutrina universal de Leão XIII ao seu caso, para justificação de um processo — o da renovação da Escola Franciscana, nascida por vontade de S. Francisco, e de que Santo António de Lisboa (e de Pádua!) foi o primeiro *cabiscol*, ou *caput scholæ*.

Como se sabe, no tomismo, o primado é o da Verdade. Os outros universais, como a Beleza e a Bondade, decorrem do conhecimento do primeiro cardeal, a Verdade, que se propõe acima de todas as coisas. Na Escola Franciscana propõe-se, em diferença do racionalismo metódico tomista, o primado da Bondade, ou do Bem; é por isso que o franciscanismo se *estabelece* numa aquiescência *afectiva* como via *perfectiva*, enquanto o dominicanismo se estabelece numa aquiescência *efectiva* como solução *perfectiva*. Três são as teses franciscanas:

1. A sabedoria diz mais respeito ao bem do que à verdade, de onde a primazia do movimento afectivo e místico sobre o discurso;

2. Não é lícita uma perfeita distinção metodológica e epistemológica entre Filosofia e Teologia, porque a verdadeira Filosofia resolve-se em Teologia, conforme o previsto e demonstrado na *Reductio Artium ad Theologiam* de S. Boaventura ([3]);

3. Preferência da via platónica à via aristotélica, em virtude do carácter religioso do platonismo, em contraste com o carácter hermenêutico-demonstrativo, e de índole racionalista, do aristotelismo. A vontade é, no franciscanismo, mais decisiva, tal como no augustinismo, ou primazia da inteligência (*o conhecer*) enquanto o franciscanismo aponta um voluntarismo (*o amor*). Os pilares da Escola Fran-

([1]) P. Gomes, «Francisco Rendeiro, Teólogo Mariano», in *Pensamento Português*, VII série, Braga, 1993.

([2]) Leão XIII, *Encíclica Aeterni Patris*, in P. Q. Garcia, *A Teologia Tomista em Portugal*, Porto, 1979, pp. 181-196 e 191.

([3]) Trad. port.: *Redução das Ciências à Teologia*, por Ilídio de Sousa Ribeiro, Coimbra, 1948; ou *Itinerário da Mente para Deus*, por A. Soares Pinheiro, Braga, 1973. Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval*, Braga, 1971.

ciscana são, quanto ao método, S. Boaventura e, quanto à inspiração, João Duns Escoto.

O escotismo tornou-se a doutrina fundamental da Escola Franciscana, em contraponto ao tomismo da Escola Dominicana e dos institutos que se arvoraram de tomismo, ou fundamental, ou adquirido, e continuou a inspirar os estudos franciscanos na diáspora que sucedeu a 1834.

Quando o Marquês de Pombal expulsou a Companhia de Jesus, os Franciscanos como que dispuseram do maior grau de influência nos estudos filosóficos, sobretudo através da Ordem Terceira e do seu principal, frei Manuel do Cenáculo, pelo que, na ausência da escolástica-jesuítico-tomista, e na imbelidade da escolástica carmelita, a Escola Franciscana dispôs de condições para uma renovação da Segunda Escolástica, de acordo com a sua peculiar autonomia. No entanto, isso não se conseguiu, porque os Franciscanos empenharam-se mais na pastoral e nas *missões populares* do que no ensino secundário e universitário.

Um tanto à margem da lei, os Franciscanos regressaram ao Varatojo (Torres Vedras) em 1861, abrindo uma escola missionária. Trinta anos depois abriam novos conventos, entre eles o de Montariol (Braga), onde se criou o primeiro curso filosófico-teológico ([1]). A nova fase não se enriqueceu de imediato com uma experiência neoescotista, embora o clima de renovação escolástica a favorecesse. O compromisso evangelizador e pastoral obliterava as faculdades menos objectivamente ligadas ao missionarismo. Desta época é a revista *Voz de Santo António*, nos últimos anos dirigida por frei Agostinho Mota, publicada de 1895 a 1910, veículo público do neoescotismo e da espiritualidade menorita, que foi suspensa em Maio de 1910 pela Santa Sé, por suspeita de veicular um modernismo político, contra a doutrina jesuíta do *Mensageiro*. Tratou-se de uma questão política: enquanto o *Mensageiro* apoiava a formação de um partido católico (no caso, o Partido Nacionalista, de Jacinto Cândido), a *Voz de Santo António* postulava a indiferença católica perante o regime republicano. Logo a seguir verificou-se (1910) a nova expulsão das Ordens Religiosas, e os Franciscanos passaram a Tuy e a outros locais, regressando de novo no decénio de 1920-1930 e reabrindo as casas de Varatojo e de Montariol. No primeiro instalaram a preparação para as missões africanas; no segundo, os cursos escolásticos, depois estendidos ao Seminário da Luz, em Carnide (Lisboa), e Portela (Leiria).

Resguardando o esquema medievo-clássico, o curso filosófico coincide com a implícita conclusão teológica, pelo que, atendendo aos níveis de iniciação — postulantado, noviciado, professorado —, o curso exerce-se como propedêutico ao

([1]) F. Félix Lopes, *Nas Bodas de Diamante da Restauração da Província Franciscana de Portugal*, Braga, 1966.

teológico, contendo algumas disciplinas de iniciação teológica, ao modo do que sucede nas congregações mendicantes. O número de professores e de alunos varia no decurso dos anos, sendo maior o volume de admissão entre 1927 e 1950, começando depois a diminuir os postulantes, em virtude de múltiplas causas.

A razão tomista é mais ostensiva na neo-escolástica do que a afeição escotista, dado que o escotismo se formula principalmente na Escola Franciscana, enquanto o tomismo se formula em mais de uma escola mendicante e mesmo secular, como sejam os seminários episcopais, onde raro, ou nunca, o escotismo foi seguido como via principal, embora seja chamado à aula a título adjuvante.

A sucessão magistral do neo-escotismo em nosso tempo oferece dignidade afericional. Um dos primeiros pensadores é Leonardo de Castro (f. 1941), bracarense, professor em Montariol e pregador afamado. Disputou com Leonardo Coimbra o estro de maior orador do seu tempo, e desde as campanhas franciscanas de 1927, em que ambos participaram, ficou registada a expressão «os dois Leonardos», que se utilizava quando ambos eram oradores nalguma sessão comemorativa do centenário franciscano. Há testemunhos de que, neste mesmo ano, após a conferência de Vila do Conde (em 1 de Agosto de 1927), Leonardo de Castro levou Leonardo Coimbra para a casa de Tuy, onde este efectuou um retiro de três dias. Leonardo de Castro, um dos primeiros escolares de Montariol, doutorou-se na Universidade Católica de Friburgo, com uma tese felizmente impressa — *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain: l'Idéal de Saint François et l'Oeuvre de Saint Bonaventure à l'égard de la Science* (1934) — que visa a análise crítica das ciências contemporâneas à luz do ideário franciscano-bonaventuriano.

Um tanto acobertados sob a condição de clero secular, e restaurada a Companhia de Jesus, alguns padres regressaram a Portugal em 1858, criando o famoso Colégio de Campolide. Mudados os tempos e melhoradas as vontades, a Companhia abriu o Colégio de S. Francisco (Setúbal) com um curso de filosofia para alunos da Ordem. Este curso transferiu-se em 1893 para o Colégio de S. Fiel (Louriçal do Campo, diocese da Guarda, distrito de Castelo Branco). Nesta época notabilizam-se alguns distintos pensadores, entre eles Manuel Fernandes Santana (f. 1910) biólogo e epistemólogo, opositor a Miguel Bombarda e a Júlio de Matos, autor de uma obra que ainda hoje vale pela antevisão dos erros de que estava possuído o naturalismo psicológico de Oitocentos: *O Materialismo em Face da Ciência. Questões de Biologia* (1899). Na época, os jesuítas dispunham de grande disponibilidade para o estudo das ciências naturais e, de facto, a revista *Brotéria* surgiu em 1902, como «revista de ciências naturais» dos professores do Colégio de S. Fiel, nas suas páginas se conservando as pesquisas científicas de J. Silva Tavares, Cândido Mendes e C. Zimmermann, que, num ambiente antijesuíta, estabeleceram o prestígio científico da Companhia. Só alguns anos depois a *Brotéria* começou a editar uma série

de cultura e letras, que se tornou mais conhecida, pela sua regularidade mensal. Esta actividade interrompeu-se em 1910, e foi retomada no regresso, em 1923, para iniciação do percurso moderno.

Em 1931, a Companhia instalou o curso filosófico no Colégio da Costa (Guimarães), sendo transferido para Braga (1934) onde tomou o nome de Instituto Beato Miguel de Carvalho, fundamento da Pontifícia Faculdade de Filosofia, inaugurada em 1947 e integrada na Universidade Católica em 1967 ([1]). A Faculdade definiu, logo em 1951, as teses a propugnar — cem teses escolástico-tomísticas atinentes à crítica, à metafísica geral, à psicologia, teodiceia e à ética ([2]). Na disparidade do tempo, cremos ser evidente que a Companhia visou restaurar, segundo o ritmo da modernidade, a tradição do Colégio das Artes de Coimbra e a experiência dos Conimbricenses. Temos, assim, dois pólos complementares da escolástica jesuíta: a *Brotéria* (casa de trabalho de escritores) e a Faculdade de Braga (casa de trabalho de professores e alunos) que dispõe da *Revista Portuguesa de Filosofia* para edição dos trabalhos produzidos no âmbito escolar.

Na obediência ao *Ratio Studiorum* e às teses da tradição, a escola dos Jesuítas tem seguido o método de abertura a todos os fenómenos da filosofia moderna, ou para os confutar, ou para os refutar, ou para os converter, no que hajam de convertível, à dourina da escola. Por isso, a especialização dos seus pensadores e escritores em áreas diferentes: Cassiano Abranches, motivado por Maréchal, institui o diálogo com o existencialismo e análoga opinião é válida para um escritor de raro estilo como Diamantino Martins que se iniciou pelo estudo de Bergson numa tese notável — *Bergson, a Intuição como Método na Metafísica* (1946). O elenco de pensadores jesuítas ultrapassa em número os elencos de outras escolas religiosas, bastando citar Severiano Tavares, Bacelar e Oliveira, Paulo Durão, V. de Sousa Alves, Roque Cabral, António Freire, Lúcio Craveiro da Silva e Júlio Fragata, (que seguiu uma orientação fenomenologista, à Husserl) e António Dias de Magalhães, lugar selecto de uma afectiva e efectiva relação entre os Jesuítas e a escola leonardina, pela sua devoção ao pensamento de Leonardo Coimbra e de Teixeira de Pascoaes.

A contribuição da escola jesuíta no estudo da história da filosofia portuguesa tem momentos altíssimos, sobretudo publicados na revista *Brotéria*, e devidos a autores como Domingos Maurício e João Pereira Gomes, etc. ([3]).

([1]) A. Casimiro, «De Instituto de Filosofia a Faculdade Pontifícia», in *Revista Port. de Filosofia*, 3 (1947), pp. 345-355.

([2]) *Theses Propugnandæ ex Universa Philosophia*, Braga, 1951.

([3]) Sendo impossível enumerar todos os autores, remetemos para José Enes, *A Filosofia e a Teologia em Portugal (1925-1950)* in *Lumen*, 16 (1952) pp. 338-345 e 453-472; João Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Braga, 1965; Ferreira Deusdado e Pinharanda Gomes, *A Filosofia Tomista em Portugal*, ed. cit.,: Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 1987.

10. Síntese

Como o real imediato, porque dependente da subjectividade, permite mais extensa gama de interpretações do que a realidade mediata, numa certa perspectiva histórica se diz que o aristotelismo é um realismo mitigado, enquanto o platonismo é um realismo exacerbado. Se o único real é o ideal, platonismo é mais realista do que aristotelismo, mas, se o real é o único ideal, o aristotelismo fica acima do platonismo. Neste esquema de jogo filosófico se situam quer a variedade histórica dos «aristotelismos» (grego, sírio, árabe, hebraico e cristão) quer a constância platónica. Há mais aristotelismos do que platonismos.

Percorrer a história portuguesa, desde o início, mas sobretudo após o século XVI, é boa oportunidade para testemunhar que o aristotelismo aparece ligado ao tomismo, enquanto o platonismo aparece ligado ao escotismo. O que surge como paradoxo, mas é exacto, no contexto da cultura das ideias. Por uma questão de pormenor Aristóteles foi o mestre preferido nas escolas, enquanto Platão foi preferido pelos pensadores não-escolares. De onde resulta que Aristóteles foi comentado, sobre o original grego, nas três escolásticas peninsulares, enquanto Platão, ou foi de preferência comentado sobre o texto latino, ou sobre textos passados a vernáculo, em várias épocas e por díspares tradutores. Aristóteles quase não correu na livraria; Platão encontra-se traduzido na quase totalidade.

Um factor aproxima platonismo e aristotelismo: nenhum deles foi pensado com pureza. O que deles sabemos é o que nos surge imbricado nas ideologias do mosaísmo talmúdico, do maometismo árabe e do evangelismo cristão. Ambos se misturam na efectividade da poesia e do discurso lógico. Na política. Na cosmologia. O que, entretanto, na Península Hispânica, sobrepôs o aristotelismo ao platonismo, foi a vincada acção do Curso Conimbricense, extensivo a outras escolas e a outros lugares, desde Évora a Goa. Platonismo é aventura diversa. Preferem-se as subjectividades lírico-poéticas, as ideologias do singular, a diversidade entre ideia e coisa. Nenhum deles é mais fácil do que o outro, mas os nossos aristotélicos apresentam uma universalidade, em todo o caso menor nos platónicos. A diferença gera-se um pouco nisto: os aristotélicos querem mais razão do que intuição, onde os platónicos põem a segunda à frente da primeira. A conciliação foi difícil ao longo dos tempos, por causa das questões de método, mas tais questões afectaram por igual o fundo do mesmo pensar. O obstáculo maior consistiu em saber se o homem é um espírito degradado (aristotelismo), se um animal espiritizado (platonismo). A subir e a descer nas encontramos, uma vez sabido qual o grau necessário da convergência. O exposto é válido para tomistas e escotistas.

Dois dos nossos pensadores (Álvaro Ribeiro e José Marinho) são concordes em unir filosofia e teologia. Para um, filosofia sem teologia não é filosofia e, para outro, a filosofia não subsiste sem teologia.

O tomismo tem sido, no decurso dos séculos, a arquitrave filosófica da teologia católica; mas não sem desafio. Nos momentos de crise em matéria de doutrina (outra espécie de crise é a crise da fé), a Igreja recorreu ao magistério do tomismo.

Tomismo não é termo unívoco. Já no século XVI se distinguia entre o tomismo integral (Dominicanos) e o tomismo ecléctico (o dos Jesuítas), aquele mais vinculado à letra, este ligando-se a outros contributos. No século XX houve dificuldades quanto ao que importava entender como tomismo, o que levou a Sagrada Congregação dos Estudos, por ordem do Papa Pio X, e na sequência do *motu proprio Doctoris Angelici* (1914) a publicar uma tábua com o que se considerava ser o essencial das teses tomistas: 24, sete de Ontologia, cinco de Cosmologia, nove de Biologia e Psicologia, e três de Teodiceia. A tábua veio a funcionar como uma espécie de elenco fixista, nem sempre tendo merecida aceitação, como ocorreu no caso de Alfredo Pimenta.

Tomismo e escotismo admitem o mesmo vértice para a teologia do homem, e ambos crêem nos mistérios inefáveis que o Magistério ensina. Mas, onde Escoto prefere Platão, Tomás prefere Aristóteles.

A importância concedida pelo escotismo à ontologia do homem é mais próxima do reformismo germânico, do que a antropologia tomista, atenta à autoridade, à realidade e à realeza.

Tomismo e escotismo portugueses são longos e graves. E nós, portugueses, nos dividimos em dois partidos: os aristotélicos (tomistas) e os platónicos (escotistas), mas, vias filosóficas para a teologia, teremos de entender que o método é o meio, e que a Verdade a contemplar é a mesma.

Deste excurso de quase um século, que ora lemos, facilmente se concluirão os termos particulares e os fenómenos acidentais do tomismo, após Leão XIII. Uma conclusão pragmática é de extrair — que esse nosso tomismo andou por demais atido às comemorações e à liturgia das efemérides.

Os vectores condicionantes da implantação do movimento foram os seguintes:

a) fraqueza e/ou ausência das Ordens religiosas em cujo seio o tomismo encontrou historicamente melhores condições — Dominicanos e Jesuítas; *b*) crise permanente do ensino católico diocesano, em especial nos seminários, limitados pela acção destrutiva do poder político; *c*) os condicionalismos ideológicos e pragmáticos da República Positivista, determinantes do ensino laico e da escola neutra; *d*) os efeitos de duas guerras e a queda da filosofia, quase transformada numa antropologia de situação — personalismo, socialismo e existencialismo, com abandono dos princípios universais, em favor dos modos singulares; *e*) complexidade insuficientemente dilucidada no todo filosofia-política, determinado pelo magistério

de Leão XIII, que tornou fácil um tomismo de intervenção social, e difícil, um tomismo de especulação pura.

Os vectores característicos do movimento foram os seguintes: *a*) concentração do saber em escolas eclesiásticas; *b*) nuclearização das escolas em regiões bem definidas pela história — Braga, Coimbra, Porto, Santarém, Angra..., com maiores índices de influência do que Lisboa, pelo menos no período compreendido entre 1879 e 1935; *c*) claros indícios de circulação tomista entre as várias regiões do país e do Ultramar, mediante as directivas traçadas nas dioceses por bispos que, enquanto sacerdotes, tinham sido formados noutras dioceses de importância tomista, *v. g.* Braga, Coimbra, Guarda...; *d*) inadequado envolvimento dos leigos e do ensino universitário, não sendo, por isso, de estranhar que Manuel Ribeiro e Francisco Costa não sejam universitários, enquanto Júdice, Pimenta e Ameal descobriram o tomismo fora da Universidade; *e*) predomínio comemorativo: 1879, 1924, 1955, 1974, em torno de efemérides tomistas, o que causou, mais do que uma filosofia tomista, uma apologética de Tomás; *f*) clima circum-escolar de boas relações com o poder constituído, desde 1930 mais ou menos; e degradação dessas relações no pós-guerra, com o surgimento das correntes social-cristã militante e dialogante, exemplificada em Manuel Antunes e negada no convertido António Júdice; g) tendência para anexar as duas linhas escolásticas no ensino e no publicismo. Mas a apologia foi mais ampla do que a filosofia.

Capítulo Três

Questões e problemáticas na filosofia perene

J. Pinharanda Gomes

1. A busca das raízes

A oportunidade e as vantagens do ensino da filosofia, segundo São Tomás, acharam no padre Manuel Martins Capela o mais percuciente promotor. Desde o princípio do ciclo da *Aeterni Patris* atento ao movimento neotomista, o que provou em diversos escritos ([1]), dois podem considerar-se modelos de promoção, quer por exprimirem o ponto de vista geral das escolas católicas quer pelo cunho pessoal que insufla nas suas exposições.

No II Congresso Católico da Província Eclesiástica de Braga (1891) apresentou uma tese intitulada «Vantagens do Ensino da Filosofia de São Tomás e meios de divulgar este estudo» ([2]), tese essa estabelecida em dois pontos: as vantagens do ensino tomista, e quais os meios de facilitar o estudo. Em primeiro lugar, a certeza e amplitude dos princípios: a divisão do ente em potencial e actual, lança os fundamentos para a demonstração da criação *ex nihilo*; a teoria da matéria e da forma anula as hipóteses do antigo materialismo, e o conceito de suposto humano (*cum ex anima et corpore fiat unum*...) garante a natureza substancial e subsistente da pessoa humana, pelo que a tríade é irrecusável para uma teologia fundamental e para uma espiritualidade situada na ordem cristã, tanto mais que se não fecham as portas à racionalização da fé religiosa. Admite que filosofia perceptiva que se

([1]) Citemos: *Filosofia em Portugal. Traços Histórico-Críticos* (1888); *Notas Bibliográficas acerca da Filosofia de São Tomás* (1889); *De Sapientia* (1898). Textos compilados *in* padre Martins Capela, *Escritos Dispersos*. Câmara Municipal de Terras de Bouro, 1992. Cf. J. M. da Cruz Pontes, «Martins Capela e o Renascimento Tomista em Portugal no Século XIX», in *Rev. Port. de Fil.*, tomo 32, 1976, pp. 63-90; Amaro Carvalho da Silva, «Martins Capela um Divulgador do Neotomismo», *ibidem*, tomo 48, 1992, pp. 321-347.

([2]) P. Gomes, *Os Congressos Católicos em Portugal*, Lisboa, 1984, pp. 31-32; M. Capela, *Escritos Dispersos*, ed. cit., pp. 162-173.

imponha pelo valor real das partes e harmonia do todo, inspire confiança e satisfaça a razão, apenas a tomista, que corresponde às necessidades gerais do tempo, sendo lamentável que a Teologia dela se haja arredado, vinculada a caminhos que afundaram a razão na descrença.

Anota a perda da tradição decorrente do magistério dos Conimbricenses, e uma duvidosa opção pela «ciência» em prejuízo da filosofia, sendo no entanto de realçar que, ao convite de Leão XIII, as escolas portuguesas responderam tão de pronto como nenhumas outras, sendo de esperar que a recepção da encíclica estabeleça um movimento destinado a ganhar terreno e a levar uma vida nova ao ensino nos Seminários, de onde irradiará para benefício da sociedade. Para tanto atende aos meios: ensino profissional (nos seminários) entregue a professores nossos, talentosos e apaixonados: versão para a nossa língua de manuais de filosofia tomista, criação de revistas com idêntico perfil (pelo menos duas: uma em Braga, outra em Coimbra), e fundação de sociedades académico-tomistas para amadores, professores e alunos, preconizando a fundação de uma «Sociedade de Filosofia e Letras de São Tomás de Aquino», que poderia sedear nas instalações de uma Irmandade, das várias existentes na cidade bracarense.

Dentro de uma compreensão eclesial, e visando pragmaticamente o ensino nos seminários, Martins Capela aprofundou a animação promocional em outro escrito, porventura o mais conhecido, *Oportunidade da Filosofia Tomista* (1), discurso proferido no Seminário de Santo António e de São Luís Gonzaga (Braga, 16 de Maio de 1892) e publicado em opúsculo (Viana do Castelo, 1892), em que procura responder a três questões: que filosofia em Portugal no presente, qual a tida outrora, e a que melhor convirá para a época. No presente aí estão as tendências «do pensamento cartesiano, mais patente, apesar de tudo, na escola espiritualista, pressionada por uma extrema-direita e por uma extrema-esquerda hiperbolicamente divergentes». Não há uma escola nacional, apenas há uma escola oficial além das escolas privadas (da Igreja). Na escola oficial o ensino da filosofia vive ou sobrevive no marasmo de uma ininterrupta decadência. O mal não é a filosofia mas a falta dela, por isso é que as correntes ideológicas se implantam nas escolas oficiais com grande facilidade: hegelianismo (idealismo alemão), positivismo (sobretudo jurídico, na Faculdade de Direito), darwinismo em Ciências Naturais e, também em Medicina, o materialismo organicista e, por fim, um certo determinismo.

A variedade doxográfica não significa grandeza nem esplendor da verdade, talvez signifique uma crise para a descensão. Se há decadência, é bom procurar o bem absoluto, pois este é sempre oportuno. Numa época de proliferação de correntes bem análogas das contemporâneas, a filosofia de São Tomás surgiu como o

(1) Texto in *Escritos Dispersos*, ed. cit., pp. 175-195.

tempo e a palavra favoráveis para a radicação da verdade. Ela reaparece ajustada às necessidades do tempo presente, como solução em altitude, na consideração da dignidade do homem que caminha à conquista de destinos eternos. O tomismo é uma arte filosófica, mas é também um saber orientado para a salvação, uma espiritualidade, uma via mística a realizar no mundo, uma «filosofia de aço». A resposta católica prova que o tomismo é resposta de três energias de fundo: a força da selecção, mediante a crítica; a força da assimilação (pela capacidade de relacionamento da filosofia com as ciências) e a força da expansão (desenvolvimento doutrinal e adaptação às exigências do tempo). Nesta perspectiva, o tomismo é uma coisa nova, algo que se perdera e se voltou a recuperar em ordem à verdade e para benefício dos últimos fins da condição humana. Coisa nova mas de raiz antiga, inevitável foi a procura dos vestígios tomistas na cultura filosófica e teológica. Lopes Praça, na *História da Filosofia em Portugal* (1868), a única então disponível, omite qualquer indício tomista na medievalidade ([1]). Depois dele, Ferreira Deusdado admite que as doutrinas tomistas eram ensinadas nas nossas escolas pouco depois de expostas pelos seus autores, pelo que vem a provar como, no século XIII, o tomismo era conhecido em Cister de Alcobaça, onde existiam cópias manuscritas de tratados do Anjo das Escolas. A nosso ver, o conhecimento processou-se dentro da Ordem dos Pregadores antes da Ordem de Cister. De facto, o barcelonês frei Arnaldo de Segarra (f. 1269, uns anos antes do Aquinate) foi condiscípulo de Tomás nas aulas de Alberto Magno, fazendo parte do grupo albertino-tomista. Ora, Arnaldo de Segarra elegeu, para viver, em 1255, o convento de Santarém, de onde saiu uns tempos para a Catalunha, mas regressando, talvez em 1267. Estranho seria que Arnaldo de Segarra não desse conta, aos confrades, da pessoa e da obra do seu condiscípulo ([2]).

No quadro dos propugnadores Manuel António Ferreira Deusdado (f. 1918) tem lugar entre os próceres.

A fidelidade ao essencial libertou-o do complexo dos acidentes, e o descobrimento do tomismo é um fenómeno de aprofundamento da sua vida, ainda que um tanto resultante do contacto com publicações estrangeiras, e do diálogo com gente ilustrada de outros países. A par destas causas, são consideráveis as suas relações de cultura com D. Eduardo Nunes que, em Coimbra, ousara desenvolver um fluxo de renovação tomística, colocando Portugal a par do movimento da catolicidade, já que perdera o lugar com Pombal, depois de ter, durante dois séculos, guiado a filosofia católica pelo mundo, mediante os Conimbricenses e os Pa-

([1]) Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*, 3.ª ed., Lisboa, 1989.

([2]) P. Gomes, «Dedução Cronológica ao Início do Tomismo em Portugal», in *Pensamento Português*, vol. VII, Braga, 1993, pp. 9-15.

dres Tridentinos. A edição de alguns poucos compêndios didácticos elaborados à luz do tomismo, levou Deusdado à sua leitura, como publicista, e como professor de filosofia. Quando a disparidade de compêndios era notável e perturbante para os professores, as obras de inspiração tomista obtiveram a simpatia de Deusdado, conforme o disse nas nótulas críticas publicadas na imprensa. Na sequência interessou-se tanto pelo tema que, em 1896, subscreveu um breve ensaio sobre o ensino da filosofia tomista, ensaio esse que, modificado, veio a constituir um capítulo do seu estudo geral sobre o tomismo português.

No ano seguinte, escreveu algumas recensões a livros tomistas. A abordagem de cada obra revela, mais do que uma simpatia conjuntural, uma adesão consequente; e, consultando o inventário bibliográfico de Barbosa Machado, elaborou um ficheiro dos principais tomistas portugueses, inserido num breve ensaio sobre a Filosofia Tomista em Portugal, a que adicionou ainda uma bibliografia tomista.

O primeiro ensaio é um excurso sobre o tomismo, a propósito do exemplo de Martins Capela, e foi inserido no artigo que publicou na Bélgica, com excepção dos documentos latinos do Papa e do Cardeal Rampolla, acerca de Capela. A bibliografia é uma relação de edições de São Tomás, datadas do século XV, e existentes nas principais bibliotecas de Lisboa (Nacional e da Ajuda), com aditamentos a um estudo bibliográfico análogo, que a *Revue Neo-Scolastique* publicara. Foi com estes dispersos que, modificados e ordenados, Deusdado montou o texto intitulado *La Philosophie Thomiste en Portugal*, separata da revista de Lovaina, e de que poucos exemplares circularam [1]. O ensaio, em síntese, está longe de constituir um trabalho apurado. Há omissões (caso de Bartolomeu dos Mártires, dos tomistas tridentinos; dos temas, como a influência do tomismo, e as eventuais sínteses de tomismo e de escotismo). Ele sacrificou a favor da enumeração de autores, apresentados sem adequada referência crítica, mas o trabalho foi um serviço para a época, e veio alargar o contributo historiográfico de Lopes Praça.

O tomismo alcançou Deusdado numa fase crítica; talvez por isso, o seu tomismo não é profundamente unânime em todas as sequências, pois o tomou para mote, mas não efectuou as variações implícitas, a pontos de se ter repetido na divulgação, e na utilização dos mesmos textos em várias obras da sua autoria. A ida para os Açores, abrindo-lhe panoramas de interesse activo, pode ter contribuído para não levar mais longe a vocação tomista; e é pena que o seu agudo espírito não tenha oferecido à juventude portuguesa um compêndio de filosofia tomista.

A pesquisa das raízes teológicas é acreditável ao sacerdote açoriano Prudêncio Quintino Garcia (f. 1908), cónego coimbrão, numa série de artigos, ou de breves

---

[1] Cf. *A Filosofia Tomista em Portugal*, trad., pref., notas e aditamentos até 1974 por P. Gomes, Porto, Lello & Irmãos, 1978.

notícias, sobre os comentadores portugueses da *Suma Teológica*, e sobre o estudo da mesma na Faculdade de Teologia de Coimbra, artigos esses inseridos na revista *Instituições Christãs* (1). Todavia, passa em branco toda a Idade Média, só identificando os primeiros comentadores no século XVI (Damião da Costa) e os últimos no século XVIII (Luís do Monte Carmelo, além de uma série de outros, autores de textos ainda manuscritos). Testemunha ser nas Ordens Religiosas que se encontra maior devoção pelos estudos tomistas, afirmando que, embora na Faculdade de Teologia se explicasse a *Suma*, o maior número de obras não era da autoria dos respectivos professores.

2. A iniciação escolar

Não obstante os esforços promocionais, a escola oficial manteve-se à margem da opção tomista, preferindo o que se designou por eclectismo de incidência espiritualista, uma espécie de binómio que permitisse a disciplina de Filosofia nas escolas sem prejuízo da tradição cristã da família portuguesa. Em todo o caso, Martins Capela ainda verificava como «volvemos de pólo a pólo... convertidos ao positivismo e determinismo peco e cabisbaixo de Comte e de Spencer» (2).

O domínio do Genuense esteve para durar, e só pouco a pouco foi substituído por novos compêndios, ainda que de modesto cunho pessoal, por sujeição às determinações curriculares oficiais. Excedem para tempos anteriores os compêndios surgidos cerca de meados do século XIX, mormente os de M. Pinheiro de Almeida e Azevedo, ainda muito pegado ao Genuense, e do egresso beneditino Manuel da Conceição Barros. Nem todos os autores de compêndios aderiram ao método tomista, e baste mencionar o caso do teólogo Bernardo Augusto Madureira, autor, aliás, de um poema, *O Sol de Aquino* (1884), em que expõe a doutrina do Anjo das Escolas, mas que, no *Compêndio de Filosofia Elementar* (1896), em conformidade com o Programa Oficial de 1895, percorre diferentes caminhos, elaborando uma introdução ao conhecimento e à ciência, que é superior àquele, pela certeza, pela generalidade, pelo método e pelo rigor. Conforme a lei oficial respeita a sequência Psicologia/ Lógica/ Moral/ Metafísica, e embora prefira outros autores, ensina como era de tradição, que Filosofia é ciência dos primeiros princípios, inconfundível com as Ciências naturais e com a Teologia, e que se destina a levar o homem à posse da verdade. Com certa orientação criacionista, propõe um óbvio espiritualismo, acentuando a necessidade da Providência.

(1) Prudêncio Quintino Garcia, *A Teologia Tomista em Portugal*, pref., notas e aditamentos de P. Gomes, Porto, 1979.

(2) Martins Capela, *Escritos Dispersos*, ed. cit., p. 157.

Faltava, no entanto, um manual de Filosofia segundo o critério tomista, de origem portuguesa. Os professores dos Seminários tinham de recorrer a autores estrangeiros, sobretudo franceses e italianos.

Nos meados do século XIX, quando ninguém ainda possuía noção de que se pudesse forjar a renovação escolástica, nos seminários portugueses seguiam-se os compêndios aristotélico-tomistas: o *Institutiones Philosophicæ* (Nápoles, 1840-1842) do jesuíta Matteo Liberatore (f. 1892), o *Institutiones Philosophiæ* (1852) de Jean Bouvier, o *Institutiones Logicæ et Metaphysicæ* (1854) de Caetano de Sanseverino (f. 1865) e também o *Philosophia Scholastica ad Mentem Thomæ Aquinatis* (1879), de monsenhor Brin. Esta obra, depois aperfeiçoada por Alberto Farges (f. 1926) e Barbadette, ainda seria livro de curso filosófico em diversos seminários portugueses, já o século XX ia alto. A chave de ouro destes cursos continuou sendo a de uma iniciação na *philosophia ancilla theologiæ*, e, pois, de uma propedêutica racional ao saber relevado. Sanseverino era seguido em Coimbra, Carvalhos (Porto), Lamego e Bragança; Liberatore entrara na escola de Santarém; em Évora seguia-se Brin, Angra do Heroísmo optara por Bouvier. No Norte, e nos seminários de Braga, Viseu, Guarda, e nas escolas de Faro e de Portalegre, no Sul, optou-se pelos compêndios de A. de Sousa e de P. Monteiro (1). Os estrangeiros francamente escolásticos e neotomistas, os portugueses ecléctico-espiritualistas. No contexto, é necessário citar o nome do catalão Jaime Balmes, que, por seu critério, de algum modo favorece a renovação tomista.

O *Curso de Philosophia Elementar*, incluindo a *História da Philosophia*, foi cometido à tradução de José Simões Dias que, por ser reputado professor liceal, constituía recomendação de prima para a sua difusão nos liceus portugueses. O *Curso* não teve, porém, um seguimento crónico linear. As partes da Lógica, Metafísica, Psicologia e Teodiceia foram reunidas em dois volumes (Porto, 1878) com o título de *Curso de Philosophia Elementar*. A última parte, a *História da Philosophia*, apareceu mais tarde (Porto, 1881).

No interim, algumas personalidades de topo tinham escrito nótulas e recensões às obras portuguesas de Balmes. Chardron e Simões Dias serviram-se desse material literário para valorizar a edição da *História da Philosophia*, cujo tomo é antecedido por «apreciações literárias» das «Obras Completas», devidas a Camilo Castelo Branco, Dr. Rodrigo Veloso e Dr. Luís Maria da Silva Ramos. Enquanto Simões Dias veiculava Balmes para os liceus, Veloso e Silva Ramos veiculavam-no

(1) Um pormenorizado inventário de compêndios consta de Ferreira Deusdado, «Esboço Histórico da Filosofia em Portugal no Século XIX», in J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia*, Lisboa, 1897, pp. V-XLIII. Compilado na edição crítica de *Educadores Portugueses*, Porto, Lello & Irmão, 1995, pp. 465-496; Idem, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmão, 1978, pp. 74-90.

para os meios da instrução pública e para os círculos universitários e teológicos de Coimbra.

Todavia, mais do que no cenário do neotomismo, Jaime Balmes, que foi lido e treslido na língua portuguesa, pois quase todas as suas obras foram traduzidas, é mais um precursor, devendo ser enquadrado no quadro dos apologistas da primeira metade do século XIX, ainda que a sua influência seja mais sensível na segunda metade. Ele é de facto um tomista moderado, com outras aportações, levando a sociedade católica a transitar de uma fase de reacção para uma fase de intervenção ([1]).

A primeira experiência portuguesa no sentido de um manual escolar de matriz tomista veio de Macau, pela pena de um jesuíta italiano, Francisco Xavier Rondina (f. 1897), no *Compêndio de Filosofia Teórica e Prática para uso da Mocidade Portuguesa na China* (Macau, 2 vols., Tipografia do Seminário de S. José, 1869-1870). Tendo feito a apologia da filosofia tomista, Rondina estabelece como base essa mesma filosofia, recorrendo aos compendiaristas do seu tempo — Goudin, Liberatore e Tongiorgi, a par dos clássicos, Francisco Suárez, Jaime Balmes e Rosmini. Segue o tomismo, excepto na Metafísica e na Cosmologia, onde se afasta um tanto, por causa das novas aquisições das Ciências Naturais. Divide a Filosofia em teórica (Lógica, Metafísica e Teodiceia) e em prática (Filosofia Social e Filosofia da Religião). Propõe a Filosofia como «ciência dos entes pelas causas últimas», tendo como objecto todo o ente enquanto ente. Na parte relativa à Filosofia prática expõe a doutrina social (para as ordens doméstica, civil, política e económica) e a filosofia da religião, onde considera dois tempos: o da primeira revelação (cosmogonias orientais, incluindo a grega) e o da segunda revelação (em Jesus Cristo), que torna a Humanidade depositária da verdade revelada ([2]). Não achámos notícia sobre a divulgação do manual de Rondina, aliás volumoso, e de mancha muito compacta, nas escolas fora de Macau, mas admitimos que tenha sido algo utilizado nas escolas que a Companhia tivesse, a coberto da lei, em terras lusófonas, talvez mesmo no Brasil, onde o professor José Soriano de Sousa compôs o *Lições de Filosofia Elementar* e *Racional* (Pernambuco, 1871), volume compacto e confessadamente tomista, pelo que Ferreira Deusdado chegou a sugerir que fosse adoptado nas escolas de língua portuguesa ([3]).

A experiência mais categórica deve-se, no fim do século XIX, ao sacerdote italiano Tiago Sinibaldi (1856-1928), que Leão XIII, a pedido do bispo D. Manuel

([1]) P. Gomes, «Jaime Balmes na Filosofia Portuguesa», in *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, IDL, 1986, pp. 141-192.

([2]) Cf. Lopes Praça, «P. Francisco Xavier Rondina», inédito, revelado *in Teoremas de Filosofia*, Braga, 2000, n.º 1, pp. 69-70.

([3]) Ferreira-Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, ed. cit., 1978, p. 77.

Correia de Bastos Pina, colocou como professor de Filosofia no Seminário de Coimbra, onde ensinou desde 1886 a 1900, ano em que foi nomeado Reitor do Colégio Português em Roma, fundado no ano anterior (¹) Referimo-nos aos *Elementos de Filosofia* (1.ª edição: 2 vols., 1891-1892) sem a Ética (o que levou Martins Capela, então professor em Viana do Castelo, a publicar uma *Noção Sumaríssima dos Princípios de Ética*, como aditamento ao livro de Sinibaldi, 1893). Na 2.ª edição dos *Elementos de Filosofia* (1894), Sinibaldi já inclui a Ética. O compêndio ficou destinado a amplo sucesso, e, enriquecido com novos dados ainda se reeditava, mesmo em Roma (1927), um ano antes do falecimento do autor. Lopes Praça adoptou o livro quando assumiu o preceptorado do príncipe D. Luís Filipe, numa carta de 1908 para Sinibaldi afirmando que o príncipe «amava o seu livro de Filosofia». Baseado na doutrina de Santo Tomás e de harmonia com os progressos das Ciências, admite que o espiritualismo ainda vive no ensino secundário, embora cada vez mais ameaçado pelo materialismo e pelo positivismo. Define Filosofia como «ciência que trata das causas supremas, dos entes, descobertas pela luz da razão», enquanto a Teologia trata do estudo das mesmas causas com o auxílio da fé. Em Lógica segue o cânone aristotélico, considerando que a verdade é imutável, seja absoluta, seja contingente. À Metafísica incumbe o saber das causas supremas dos entes reais (ente real é tudo o que exista em si, independentemente da nossa inteligência e da nossa vontade) sendo uma ciência, uma vez proceder por demonstração. À Ontologia pertence o ente universal, à Cosmologia as causas supremas do Mundo e do Universo (sendo também ciência) e à Antropologia inere o homem, considerado nas causas da sua complexidade, corpo e alma. A Teodiceia trata de Deus segundo a razão natural, a Moral dirige os actos humanos para o nosso último fim, e a Ética regula a moralidade dos actos humanos. Sendo um dos capítulos mais vivos (pela doutrina sobre a ética social, a política e o direito), não faz esquecer a harmonia dos capítulos acerca da Cosmologia em que, tendo efectuado a crítica das teses do materialismo e do panteísmo, afirma a tese criacionista, a criação *ex nihilo*, um acto só próprio de Deus, que é primeira causa: do movimento e da ordem; nem as páginas dedicadas à Psicologia, com relevo para a Alma, «princípio primeiro pelo qual o homem vegeta, sente e entende», sendo substância e simplicidade, intrinsecamente independente da matéria, não sendo produzida por evolução, mas criada imediatamente por Deus no momento da união ao corpo. Incompleta, é apenas parte da natureza humana.

No mesmo ano da 2.ª edição da obra de Sinibaldi apareceu o *Elementos de Filosofia* (Coimbra, 1894), do professor liceal Clemente Pereira Gomes de Carvalho,

(¹) A. Brito Cardoso, *A Filosofia Neo-Escolástica no Seminário de Coimbra*, Coimbra, 1968; idem, *Figuras da Igreja na Diocese de Coimbra. 1.º Doutor Tiago Sinibaldi*, Coimbra, 1986; F.-Deusdado, *op. cit.*, pp. 78-81.

grosso volume de 300 páginas, ao ecléctico, propondo soluções análogas às da filosofia tomista, mas o compêndio de Sinibaldi mereceu as preferências das escolas católicas. Apesar do compêndio de Sinibaldi, no fim do século houve uma sensível apetência por uma fonte didáctica de mais pormenor e de maior abrangência. No plano das escolas, desde bastante cedo que a Bélgica (pequeno e periférico país, de católica formação) se tornara uma das fontes de cultura, sendo claro que, apesar de haver ensino da língua alemã em Portugal, as modernas ideias eram lidas nos tradutores e comentadores católicos belgas, já Kant, já Krause, nos tendo sido facilitados através da Bélgica. Em Lovaina, surgira o principal centro promotor do neotomismo, na época do padre (depois cardeal) Desiré Mercier.

As incidências de Mercier são patentes na teologia pastoral e na filosofia. O *Código Social de Malines* (1891) teve eco imediato no meio católico português, sendo traduzido e publicado por mais de um jornal. O peso desse texto na formulação do movimento social católico foi significativo, a ponto de voltar a ser traduzido, prefaciado e anotado (1945) por J. S. da Silva Dias. No quadro das ideias filosóficas a sua influência é mais clara a partir da fundação da *Revue Néo-Scholastique* (1894) no âmbito do movimento neotomista, sendo divulgado pela revista *Instituições Christãs* ainda antes. Estudantes católicos residentes em Lovaina e em Roma promovem Mercier em Portugal. O P. Martins Capela, que se correspondia com o bispo de Malines, reflecte o seu ideário num dos primeiros textos do nosso neotomismo, *Oportunidade da Filosofia Tomista* (1892). Análogo fenómeno ocorre com Manuel António Ferreira Deusdado, que divulgou Mercier através da *Revista de Educação e Ensino*. Deusdado viajou no neokantismo para o tomismo por influência de Mercier, a solicitação de quem escreveu o ensaio *La Philosophie Thomiste en Portugal* (1898). Miguel Ferreira de Almeida (f. 1912), director da Empresa da Revista Católica (Viseu), obteve licença do autor para lhe traduzir e editar o *Curso de Filosofia* (Viseu, 6 vols., 1904), de cuja tradução se encarregou o humanista Pedro Maria Dantas Pereira (f. 1905). Obra monumental, para além da natureza de simples compêndio escolar (embora este fosse o escopo do autor) a edição foi enriquecida com um prefácio do cardeal Mercier, escrito de propósito, e no qual tece o louvor do contributo da Escolástica portuguesa para a elevação das doutrinas de Santo Tomás. A edição de Viseu acha-se assim disposta: Lógica (1.º vol.), Ontologia ou Metafísica Geral (2.º vol.), Psicologia (3.º vol.), Tratado da Vida Intelectiva ou Racional (4.º vol.), Teoria Geral da Certeza ou Criteriologia (5.º vol.) enriquecida com modernos contributos, quais os de Jaime Balmes, e Origens da Psicologia Contemporânea, Psicofisiologia e Ensino do Tomismo na Alemanha (6.º vol.). O Curso foi provavelmente seguido nos seminários de Viseu, Angra, Braga e Cernache do Bonjardim. Miguel Ferreira de Almeida traduziu, de Charles Sentrol, o iniciático ensaio *Que é a Filosofia?*, proveniente da orientação tomística.

Em 1910, a Livraria da Revista Católica ainda possuía muitos exemplares do *Curso* em folha, por encadernar, havendo testemunhos de que, na sequela republicana, foram destruídos e/ou vendidos para embrulho. Tanto explica a dificuldade de encontrar colecções completas ([1]).

Depois, anos ao tarde, o engenheiro portuense Manuel Corrêa de Barros reuniu em livro as lições de Filosofia Tomista realizadas, em aula livre, em 1942, na Juventude Católica do Porto. São doze lições, uma genuína e didáctica isagoge ao sistema de Santo Tomás, com visão da neotomismo. Não se pode considerar um compêndio típico, por tender mais para a exposição especulativa, embora os temas e a ordem capitular lhe confiram a virtude para servir de compêndio de iniciação adiantada. É das obras mais elaboradas do neotomismo português na primeira metade do século XX, como que a fechar um século de renovação da filosofia perene. O livro intitula-se *Lições de Filosofia Tomista* (Porto, 1945).

3. Fé e razão

Na lição tomista, a Fé consiste no assentimento da inteligência àquilo que se crê com certeza. Ela constitui o fundamento da construção espiritual. É virtude teologal, e dom para conhecer o não visto, tanto material como formalmente a verdade primeira. A visão beatífica torna a Fé desnecessária, por isso que S. Paulo (I *Cor.* 13, 13) ensina que, das três virtudes teologais, a Fé e a Esperança passarão, mas a Caridade (Amor) permanecerá. Ela orienta-se para o conhecimento dos últimos fins. Dom, em sentido sobrenatural, existencialmente ela mostra-se como herança sagrada, *depositum fidei*, o *organon* dos artigos doutrinais dignos de assentimento.

A Razão, entendível em várias acepções, é o discurso de pesquisa da inteligência, por isso cai, na árvore de Porfírio, numa espécie, a humana, como diferença dentro do género animal. Ela intervém nas provas das ciências naturais por indução e na adução de teses quando, não se tendo experiência de um fenómeno, se aduz uma tese por congruência. A Razão é um dom perfeito, por duas causas: dispõe de perfeição natural (a luz da razão) e de perfeição sobrenatural (as virtudes teologais). Razão e entendimento são uma e a mesma faculdade, sendo possível distinguir a razão prática (causativa e apreensiva) e a razão especulativa (apenas apreensiva). Primeiro princípio dos actos humanos, os demais dependem da Razão, embora por diversos modos. Não é uma virtude propriamente dita, é

([1]) P. Gomes, A Tradução do Curso de Filosofia do Cardeal Mercier (Viseu, 1904), Braga, 1983. Compilado *in Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, 1986, pp. 203-236.

uma faculdade operativa. Está na escada da Fé, mas não é a Fé, todavia o discurso da Fé passa pelo discurso da Razão, por Camilo Castelo Branco definida em metáfora como a luz interior que leva a dar efeito a uma doutrina no mundo. A Razão olha o mundo, enquanto a Fé olha para além dele, mesmo que fisicamente nada veja. Nesta díade permanece viva a distinção tomista entre *ratio superior* e *ratio inferior*, também peculiar ao augustinismo e, de um modo geral, à herança do Magistério. O espírito é o mesmo, expresso em diferentes carismas que, por serem do mesmo espírito não são, nem contrários, nem contraditórios, nem opostos, mas complementares.

A leitura extremada da exegese cartesiana, dando ênfase à Razão como supremo grau da *res cogitans* (e o cogitar, o cuidar, não é exclusivo da razão) conduziu a um fenómeno de racionalismo como limite, ou seja, como sistema e método oclusivos. O teólogo Abel de Andrade explicou a evolução do cartesianismo para o racionalismo, na tese *A Síntese Cartesiana* (1892), aliás prefaciada por Teófilo Braga. O racionalismo escolástico é funcional, medianeiro, uma atitude flexível; o racionalismo iluminista é já um limite, extremando posições (racionalismo, libertinismo...) e situando fora dele outras vias conjungantes, como o arracional, o irracional e o transracional, e criando uma mitofilia racionalista. O endeusamento da Razão — e cumpre notar que o fideísmo nunca elevou a fé a deusa, conservando-a como virtude teologal — equivale a uma forte necessidade de mediação gnoseológica, uma vez a filosofia despojada dos órgãos ancilares e resumida à razão natural. Curiosamente, a razão serve, no racionalismo, para duvidar do pensamento pensado, mas serve ainda para promover formas de ideologia, sendo essa a primeira causa da crítica de José Marinho ao racionalismo em Portugal, porque ele se constituiu, desde meados do século XVIII, não em um método de filosofia, mas em um «sectarismo» destinado a mover as tensões sociais e a promover mutações políticas ([1]). O juízo, com sua razão de ser, não é final, porque algum racionalismo assumiu a dignidade do risco filosófico, à margem do sectarismo. O movimento eclectista, por exemplo, abona-se no racionalismo, mas não se sectariza nele, e análogo juízo é afirmável do saber do senso comum que, por via de Jaime Balmes, o senso comum também significou razão qualificada; a *razão comum*, feita de aprender lógico e de aquisição experiencial. O modelo típico do nosso racionalismo, Amorim Viana, é-o por dois motivos: porque assumiu a razão com todas as consequências e porque a aplicou à dedução filosófica em ordem à teologia. Por este último motivo, Viana é um escolástico; pelo primeiro, é um racionalista. Ele quer o conteúdo da revelação, mas rejeita que a fé baste, embora o crente descanse na fé.

([1]) José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, 1976, p. 298.

O referencial de apologia da Razão é, de facto, Amorim Viana (f. 1901), desde a cediça polémica de 1852, com Camilo Castelo Branco sobre as relações do racionalismo com a Fé ([1]).

A obra escrita, e dispersa em publicações várias, sobretudo na *Revista Peninsular*, que fundou, com Arnaldo Gama, e nos jornais *A Aurora* e *O Clamor Público*, aborda os temas e os problemas da ciência, da filosofia, da economia política, da sociologia e da teologia, mas a compreensão sensível do espírito, ou da alma que gera e anima esses escritos conclui, sem receio de equívoco, que essa alma é a teologia. De facto, e como o seu melhor exegeta entendeu, Pedro de Amorim Vieira é um teólogo. O mesmo exegeta qualificou-o de *laico*, mas talvez seja possível, aduzidas algumas razões diferenciais, dizê-lo *teólogo leigo*, pelo simples motivo de não ter ordens sacerdotais. Ele antecipa o modernismo teológico do fim do século, não se deixando contagiar pelo positivismo galopante, havendo lugar para sugerir que o seu discurso combina a visão do cientismo iluminista com as exigências de um racionalismo cujo objectivo é não a dúvida mas o progresso na fundamentação da fé segundo o discurso humano, uma vez que receber o mistério (dom da fé) e compreender o mistério (dom da razão) constituem actos gnoseológicos diferentes. Aliás, se a Teologia se realiza como *sermo rationis* acerca de Deus, só uma exegese radicalista pode inferir que a razão se sobrepõe, na ideia vianina, ao dom da fé. Tal foi o modo pelo qual Camilo se desentendeu com ele, originando, de resto, uma das mais inteligentes (inteligentes e civilizadas) polémicas dos meados do século XIX. Leitor exigente dos modernos, tende a reduzir como que a uma secura ascética, os ideais de vida, por isso o seu quase inopinado romantismo social, mas não-socialista, o seu apego a uma Igreja puramente espiritual, desvinculada de todo o poder temporal, a defesa dos sacramentos jesuínos, e da santidade da Ordem, e a ideia de que uma certa adopção da ortodoxia grega seria benéfica para a eclesiologia latina. Como é óbvio, as teses eram dificilmente aceitáveis e, talvez por isso, a sua principal obra tivesse sido colocada no *Index*.

Escritor de estilo exigente, decerto por sua formação matemática, é, no entanto, de agradável leitura, surpreendendo pelos jogos silogísticos e teoremáticos. *A Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (1866) constituiu-se em fonte axial de uma tradição filosófica que, desenvolvida por Sampaio Bruno e continuada por Leonardo Coimbra, melhor se define no conceito de «escola portuense», em que predomina o paradigma da razão pística ([2]).

O ideal é o de uma razão capaz de fé e o de uma fé satisfatória do cepticismo racional, e parece que Viana o atinge, no momento em que, procedendo por

---

([1]) Alexandre Cabral, *As Polémicas de Camilo*, vol. I, Lisboa, s. d.
([2]) S. Dionísio, *Teólogo Laico (Amorim Viana)*, Lisboa, 1961.

dedução racional, conclui pela divindade. O decreto que pôs a sua obra no *Index* talvez não haja considerado senão o aspecto de a obra de Viana ser, como é, um texto de racionalismo teológico. Ele introduz, sem cisão temporal, o racionalismo de Bruno, que, embora ciente do «racionalismo *extreme*» que a filosofia se propunha, se apresenta como um pensador de livre pensamento, disposto a cessar a pesquisa nos limites da racionalidade. O sentido de razão, capaz de transrazão, é muito significativo em Bruno, tanto que o seu racionalismo o induz, como induzira Amorim Viana, a uma teologia, por isso é que mesmo o pendor positivizante, insuficiente para abafar o que de indução sobrenatural (alguns exegetas dizem metafísica), percorre a razão teísta de Bruno.

O fenómeno de anti-razão é nulo, ou inválido. O fenómeno do racionalismo é presente, mas nunca absorvente, embora possa afirmar-se que a filosofia portuguesa não é racionalista, na acepção de que ela não se fica nos limtes da razão. Há um anti-racionalismo de fundo, que ocorre perante a dominação racionalista, que toma diversas feições: na apologética religiosa de Camilo Castelo Branco e do conde de Samodães; no teosofismo, que vê no racionalismo uma heresia (João Antunes); no saudosismo (Pascoaes) que propõe como que um arracionalismo; e nas tendências poéticas do romantismo, do simbolismo e do modernismo, às quais o racionalismo surge como uma espécie de prisão dos valores poéticos que apelam pela intuição, pela visão e pela imaginação, importando determinar os modos pelos quais os poetas (Teófilo Braga incluído) aduziram formas de anti-racionalismo, ou de não-racionalismo.

A Liberdade de Consciência considerada Filosófica, Religiosa e Socialmente (1878), de Luís Maria da Silva Ramos, propõe o essencial que já ensinara num interessante ensaio, *Dignidade da Razão perante a Fé* (1873), um excurso que assenta numa perspectiva histórica, garante da análise lógica. A Filosofia influenciou os itinerários da Teologia, gerando um novo ramo, diferenciado, a Filosofia Cristã, elaborada em essência como Filosofia, mas segundo o modo da Teologia revelada. O modelo da transferência da Filosofia enquanto tal para a Filosofia como escada da teologia, herdou-se de Tomás de Aquino e da *Suma Teológica* em que a Razão tem uma excelsa dignidade. Silva Ramos iliba Descartes da responsabilidade do moderno racionalismo, porque, a seu ver, a dúvida metódica não se formulou contra a Fé, mas, dentro do método das Escolas, como reacção da Razão contra o dogmatismo do *magister dixit*. Não foi uma questão de princípios. Foi uma questão de método e de disciplina, que deu como principal efeito a substituição da autoridade de Aristóteles pela autoridade da pesquisa do real. A Razão é uma faculdade de conhecimento, ela tem a capacidade de conhecer sem o auxílio sobrenatural, por isso se afirmando que acede aos «preâmbulos da fé», ou de ordem natural, ainda não revelados, tal como pode reconhecer os motivos passíveis de credibilidade, e a

existência de uma verdadeira Igreja, mesmo que a ela não adira. A razão opera como faculdade, por via analítica (é um antes), que acede à fé, por via de síntese (depois).

Aliás, a nova Escolástica pouco ou nada tinha de se envolver na defesa da sua doutrina acerca da Razão, pois esta é um dado fundamental do discurso lógico na Filosofia cristã. De facto, o debate Razão/Fé acabou por ser mais longo nas questões analíticas da relação Fé/Ciência, quando se evitou a queda nas polémicas político-ideológicas que, afinal de contas, não foram além do debate das questões relativas ao poder da Igreja, que levaram um filósofo como José Marinho a escrever o que escreveu acerca do racionalismo.

Numa frase de Alfredo Pimenta podemos ver, em síntese, a doutrina católica acerca da Razão e da Fé: «Não pensa, o Autor, que há duas verdades, a da Fé e a da Razão, como queriam os averroístas latinos.» (1)

O primado da Fé seria assumido pelo marechal de Saldanha (f. 1876) no ensaio *Algumas Ideias sobre a Fé* (1857), em que antepõe a axiologia pística à dedução racional, numa certa forma de crítica aos românticos alemães, com ênfase para o ideário de Schelling que, não obstante, também preconizava que o fim último da Filosofia é a Religião, por isso o termo *philosophia perennis*.

4. O diálogo com a ciência

Sistema dos saberes, define-se como o conhecimento de um sujeito, por uma certeza à luz das causas, *cognitio certa per causas*. O nome latino *scientia* visou traduzir o grego *mathêma*, mas não o traduziu em plenitude, porque a ciência requer o domínio de todas as esferas, o conhecimento do círculo universal, a enciclopédia. Ciência engloba também a filosofia e a teologia, a história e a matemática, mas a semântica epistemológica alguma vez tendeu a considerar que o nome ciência é genérico, sendo preferível a forma plural *ciências*, que abrangeria as ciências empíricas, com exclusão da filosofia e da teologia, o que aliena a regra de ouro da epistemologia segundo o critério platónico e aristotélico, pois que a *epistêmé* é o conhecimento perfeito, envolvendo a capacidade de relacionamento dos princípios universais e a sua deriva para a teoria e a prática de cada uma das ciências, faculdades ou saberes. Estes não são compartimentos estanques, mas fracções do mesmo ser, do mesmo universal tecido que ao conhecimento se propõe, e este conhecimento requer princípios, meios e fins, uma causa de princípio, uma causa de método e uma causa final. O septívio clássico compendia os princípios e os

(1) Alfredo Pimenta, *Estudos Filosóficos e Críticos*, p. XXIX.

meios em vista da causa final, não excluindo a religião do próprio saber, e considerando que o saber acerca do divino é mais a excelente causa de toda e qualquer ciência, de onde a tensionalidade entre os conceitos de *sapiência* e de *filosofia*, de sábio e de filósofo que são, também eles, degraus de um mesmo caminho, como ensinou o mais antigo magistério. O iluminismo radicalizou a tensionalidade: os que sabem, ou amam o saber (= ciência) são de duas espécies: os sábios, que possuem a teoria das ciências puras e das ciências aplicadas, e os filósofos, que apenas conhecem as artes especulativas, não saindo do esquema trivial, enquanto o sábio domina trívio e quadrívio. A expressão popular de que «alguma coisa é trivial», significa um juízo minorativo das artes do trívio, e um juízo majorativo das ciências do quadrívio, chegando a supor-se que o trivial é o desprezível. O diagnóstico da tensão lógica entre trívio e quadrívio, patente na mais recuada escolástica, ainda se acha por estabelecer com rigor, mas há frequentes incidências e insinuações que não nos enganam acerca dela, que repetem no tempo sapiencial a polémica da escola pitagórica, em que houve necessidade de valorar a noção de filosofia, para contrabalançar o extremismo da noção de sabedoria ou de ciência. O pitagorismo, e as doutrinas que, já na escolástica, já no iluminismo, privilegiaram a filosofia, glosaram o problema da ciência como causa de um mal ético, o orgulho, que vem a constituir o nó górdio do mais simbólico texto da sabedoria humana, o início do *Génesis*.

O temor do orgulho científico causa na apologia o temor de toda a ciência, e mesmo de toda a filosofia, sendo múltiplos os lugares selectos da mística e da pedagogia que orientam o aprendiz para a via do despojamento, com fuga ao saber temporal. Na medida em que introduz na ciência, a filosofia constitui, para alguns paideutas medievais, um risco ético a evitar. A divisão do saber em *sciencias seglaares* e em *cuidaçom celestrial* testemunha uma epistemologia do saber, introdutória crítica e selectiva, que persuada a cuidar mais do tesouro celeste do que do saber do mundo. O septívio é inócuo se não introduz o septeta no oitavo céu, isto é, na visão mística. O mecanismo e o experimentalismo do século XVIII abrem as portas ao positivismo, em cujo ideário as ciências ditas metafísicas não têm lugar, toda a ciência se reduzindo à positividade, seja esta natural, cosmológica, antropológica ou sociológica. Teodoro de Almeida substancia com exemplaridade este predomínio das ciências naturais, invertendo a ordem septivial. Onde a escolástica punha o trívio e, depois, o quadrívio, Teodoro de Almeida coloca no princípio de toda a ciência as ciências naturais, passíveis de experiência e, no fim, as ciências lógica e metafísica, separando delas a teologia, porque, acerca de Deus, a razão natural nada sabe e a ciência é da razão natural [1].

[1] Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, Tarde 50.

O enciclopedismo do século XVIII privilegiou a verdade das ciências naturais e remeteu as ciências metafísicas para a esfera das opiniões, das crenças e das verdades por argumento. A influência escolástica obsta, porém, à radicação inelutável do enciclopedismo. As academias, orientadas para a reforma das sociedades, prescindiram da teorese e divorciaram a ciência da filosofia, destituindo esta da fase crucial do ensino. A progressiva dispersão das especialidades, ou das faculdades, obriga a uma unidade fundamental. A filosofia, que gera as ciências, também as unifica nos princípios e nos fins, como se as ciências não fossem mais do que métodos parciais da sapiência total, a que a filosofia se orienta. A reforma pombalina, separando o ensino da filosofia racional da filosofia natural, contribuiu para a estancidade de cada um dos saberes em relação ao universal, e introduziu na cultura portuguesa o ciclo da positividade e os prelúdios do materialismo, predicando uma visão das ciências segundo o positivismo que exclui a Teologia quando não há ciência sem ciência acerca de Deus, nem filosofia consistente sem um oriente teológico. Perante o excesso de positividade e de cientismo, Bruno afirmava que a metafísica já não se achava nas ciências, mas apenas na matemática e na poesia, que haviam conseguido evitar o contágio cientista (1). A radicalização do cientismo numa atitude antifilosófica levou a como que opor os homens de ciência e os homens de filosofia, e como que a fundar um muro entre filosofia, religião e ciência. A apologética católica oitocentista procura reagir contra o positivismo, considerado «metafísica do nada», enquanto procura a constituição de novos espirituais, ainda que não envolvidos numa situação eclesial. O positivismo deveio uma religião popular, quando difundido por jornalistas e publicistas de motivação ideológica, sem critério relativo aos valores humanos em essência. A filosofia positivista radica-se como ideologia de mutação social e um seu derivado, o evolucionismo, sério em Herbert Spencer e messianista em Bruno, tomba no monolitismo de refutação da história sagrada, contrapondo factos e deduções às alegorias, parábolas e mistérios bíblicos. A polémica católica contra as teses evolucionistas e transformistas é um romance de inusitadas situações. Nem sempre os evolucionistas mostraram clara percepção da natureza do texto bíblico, para mais sendo, em geral, autores de teoria, sem experiência nas ciências práticas; e azafamaram-se os apologetas, vinculados à ideia fixista do sentido literal, sem destrinça das três gerações de leitura do texto sagrado. No entanto, as chamadas ciências positivas deram importante contributo à dilucidação de certas aporias inclusas nos textos sagrados, levando à melhor compreensão dos escritos, sem pôr em risco a herança da fé. Os resultados posteriores mostram que tudo quanto se pensou e tornou público dentro do esquema chamado «a Bíblia no século da ciên-

(1) Bruno, *A Ideia de Deus*, 1902, p. 51.

cia» não prejudicou nem a magistralidade da doutrina nem a herança donativa da fé, e que contribuiu para melhor abordagem das aporias bíblicas e da mensagem crística. A ciência ganha, no pensamento de Bruno, uma acuidade metodológica, ainda que não de primeira instância. No criacionismo, a ciência é valorizada em relação a qualquer outro modo de saber, sendo inteligida como um «conjunto» de informações ancilares da filosofia, sendo-lhe negada a categoria de sistema. Segundo Leonardo, a ciência tende a «cousar» como «fé na ciência», servindo para degradar o progresso da humana cognição, ou para demorar a trajectória dos meios que ascendem à verdade. Também para Alfredo Pimenta que tentou converter o positivismo à fé, a ciência é assumida dentro da filosofia, como saber parcial que averigua dos argumentos para negar o erro, mas que não conduz, só por ela, à última verdade. Fora possível, na medievalidade e no Renascimento, a coexistência e a convivência da ciência e da religião, da ciência e da fé, assumidas como expressões da mesma verdade. A experiência escolástica e a revolução cosmológica dos Descobrimentos foram capazes de manter um oriente pístico no exercício do saber teórico e prático, na convicção de que uma ciência com fé tem uma qualidade a mais do que o termo ciência sem fé, de modo análogo ao que se diz dos termos *fé sem ciência* e *fé com ciência.*

O problema das relações da Ciência com a Religião é talvez a parte mais significativa da obra do apologeta Roberto Guilherme Woodhouse (f. 1876), membro da geração do catolicismo portuense, activo a partir de 1870. São textos típicos *A Ciência Moderna e o Dogma Cristão, O Naturalismo ou o Dogmatismo Aplicado à Ciência,* e *A Lenda do Éden*, todos de 1875 [1]. A *Ciência Moderna* (dedicado ao seu amigo Dr. José de Lima e Lemos) tem por fim «prevenir a sociedade contra a incerta luz de uma falsa ciência». Algumas teses importa salientar.

A Ciência é um resumo de conhecimentos humanos. Não se opõe à Religião, que é «a expressão da sabedoria de Deus». Nesse caso, porque, no século aparece tão gravosa essa antinomia entre Ciência e Religião? Em primeiro lugar, porque a Ciência quer assumir-se *dogma*, ela própria revelação única, negando a natureza divina do Logos Revelador, e transformando as questões científicas em dúvidas contra a fé. A aplicação dita científica tornou-se mais gravosa em relação ao Cristianismo, que passou a ser tratado como uma ciência, em que o próprio Cristo surge como objecto de uma ciência, a cristologia. Woodhouse nega que a cristologia, pelo menos a de Renan e a de Strauss, constituam uma ciência. Mais, o Cristianismo não é uma ciência, é uma religião, revelação divina ao homem caído,

[1] Tivemos o privilégio, por deferência da Fundação Eng. António de Almeida, de compilar os principais escritos de Woodhouse em volume: *A Ciência e a Religião. Opúsculos Doutrinais*, comp., pref. e notas de P. Gomes, Porto, 1992.

para se salvar. Não é um método científico, é caminho espiritual. A ciência hodierna, entrando nas vias que escolheu, assenta ou no ateísmo (que conduz à tirania) ou no teísmo (que é um puro idealismo), ambos cerrando as portas ao projecto cristão. Os valores situados nas virtudes, a virgindade, a missionação, a santidade, são postos em causa, pelo que a ciência hodierna constitui um enorme sofisma, sobretudo quando tenta passar da esfera das ciências naturais para a esfera da metafísica e da revelação. Os estudos escriturísticos modernos, levados a efeito por cristãos, exemplificam, com maior gravidade, a realização desse sofisma. Em antítese, Woodhouse postula a historicidade e a santidade da Bíblia, e propõe que o cientismo, ao qual o cristianismo, «elevação do ser humano à plana que lhe compete, como agente livre racional», está em posição de vencer, como a verdade vence o erro.

O autor gosta de resumir a objecção e de, a seguir, lhe responder, seguindo um método da escolástica forense. De uma forma mais explícita, o ensaio sobre o *Naturalismo* destina-se a fazer o contraponto do cientismo oitocentista, com realce para a questão evolucionista que, também em Portugal, estava muito viva. Woodhouse expõe uma teoria do conhecimento cosmológico: conhecemos os movimentos do mundo externo segundo a aparência, não segundo a realidade. Por isso, o carácter dogmático das ciências naturais elevadas a «verdade absoluta» é outro sofisma resumível no teorema que pretendesse sinonimizar os termos «ciência humana» e «sabedoria divina». Antiatomista, com algumas notações de feição aristotélica (na teoria do conhecimento o autor segue uma vertente criacionista como via para dissolver o evolucionismo), propõe a ciência como simples *processo* inerente ao conhecimento da *accidencia*, ou dos acidentes próprios do conhecimento dito científico, dela ficando excluída a *essência*, por estar para além da *accidencia*. Ora, padecem de erro, à partida, os sistemas correntes do materialismo, do naturalismo, do panteísmo e do eternismo materialista, por exemplo. Tais sistemas científicos dão azo a ideologias éticas e morais que também são erro: «Panteísmo, Ateísmo, Fatalismo ou Materialismo — fases diversas de um e o mesmo erro.»

O naturalismo, de que o evolucionismo é um simples aspecto, peca também por dogma, havendo um dogmatismo naturalista, que visa a morte da religião positiva. Mal por mal, Woodhouse prefere o *criterium veritatis* cartesiano; e, generalizando um tanto, pelo antinaturalismo vem a tombar num temor da filosofia, como se todo o filósofo fosse um perigo. Contra a filosofia socorre-se de S. Paulo: *videte ne quis vos decapiat per philosophiam.*

O mistério da criação veio a ser, no naturalismo e no cientismo, o nó górdio de todas as problemáticas. O ensaio sobre *A Lenda do Éden* (escrito em Coimbra, em Setembro de 1875) é um texto que reflecte, na sua brevidade, o enorme amontoado de teses e de antíteses, de proposições e de objecções que foram lidas e dis-

cutidas nesse tempo. É, na essência, uma defesa do dogma cristão contra o positivismo, uma apologia do milagre contra o materialismo positivista, uma invectiva contra Strauss. Mais: é um belíssimo comentário ao *Génesis*, 2, 7 na passagem relativa ao pecado original, que examina mais do ponto de vista filosófico do que do ponto de vista dogmático, para concluir que, o evento, embora narrado sob uma forma poética e alegórica, é um facto histórico, e que a dedução histórica do pecado original é Cristo, incarnado e crucificado para o universal resgate (1). Nega, por isso, ao evolucionismo, toda e qualquer autoridade para abordar um mistério, que não é da esfera dos acidentes. Mediante o pecado, que recurso? A «árvore da vida», a «Cruz do Redentor». Cristo é odiado, por conseguinte, quando, os que não podem negar a existência histórica de Jesus, tentam, pelo menos, privá-lo do carácter divino.

Recusando a possibilidade de uma «ciência da razão pura», efectuando a crítica do diabolismo e do sensualismo patentes no cientismo e no naturalismo, Roberto Woodhouse deixou-nos, principalmente, admiráveis páginas de Cristofilia. *Cristo é o Revelador da Ciência.*

Um dos maiores serviços de Artur Gomes dos Santos (f. 1918) ao país e ao catolicismo veio a ser realizado na Póvoa de Varzim, mediante a colecção «Scientia e Religião», antes de cuja ligeira abordagem nos cumpre sublinhar alguns aspectos da nossa existência em termos de cultura. Em primeiro lugar: os cerca de cinco milhões de portugueses recenseados por volta de 1900 eram quase analfabetos. Uma crosta de gente letrada achava-se nos principais centros urbanos e fora destes, em meios sociais, ou do clero, ou da nobreza, ou da política. O povo real era analfabeto. A densidade de jornais por quilómetro quadrado era exorbitante para a mesma densidade quilométrica de leitores. Eram poucos e todos liam tudo, salvo os indefectíveis, que se limitavam a ler o jornal da sua facção e recusavam, com temor e com tremor, com revolta e com náusea, ler fosse o que fosse, vindo de outro quadrante.

O positivismo e o socialismo, o evolucionismo e o cientismo progrediam, estrangeiravam e descatolicizavam o país. Alguns bispos não curavam das ordens. Em Braga, por exemplo, o liberal D. Joaquim José de Azevedo e Moura reconhe-

(1) Um racionalista portuense, J. Teixeira Rego, retomou o tema do mistério do Génesis e do pecado original num ensaio intitulado *Nova Interpretação da Tragédia do Génesis* (1908). Dessa interpretação fez depender a sua teoria messianológica variavelmente exposta num livro notável, ainda que discutível — *Nova Teoria do Sacrifício* (1918). O pensador portuense aceita, como Woodhouse, a historicidade dos acontecimentos do Génesis baseado no versículo 29, e interpreta o pecado original como uma mudança antinatural do regime alimentar. Isto é: contra a lei natural, o homem matou, fez sangue, comeu carne e introduziu o mal no Paraíso. Segundo T. Rego, o pecado original dá-se na passagem do *regime frugívoro* para o *regime carnívoro*.

cia que certos candidatos chegavam ao dia da ordenação desvirginizados, cheios de vícios e desmoralizados. Tinham concubina, vício de jogo e de bebida, e outras coisas mais. Eram, algumas vezes, incultos e iletrados, apesar das aulas.

Revestida de toga e de barrete, a Faculdade de Teologia em Coimbra pensava e escrevia para si mesma, como se não tivesse de cumprir uma função pública. Havia grande mistura entre vocação e interesse profissional, entre serviço de Igreja e «pão do Governo». Alguns pastores clamavam contra os difusores das novas ideologias, rezingavam e chegavam a actos de irreverência, mas, em contrapartida, nada ofereciam ao povo. Foram leigos, quais esses que procuraram imitar o conde de Samodães, que apostaram na necessidade da educação do povo católico. Os bispos foram a reboque, perdidos que andavam entre a política distrital e o ornamento da Câmara dos Pares, mas, de facto, o país não sabia ler. As novas ideologias passavam dificilmente, porque o povo não sabia ler; mas, o que sabia, deixava passar, e passava-se, para as novas ideologias. Ser católico chegou a ser, num país católico, uma profissão de inépcia reaccionária.

Algumas personalidades, mesmo considerando o grau de analfabetismo do país, julgaram que havia uma doutrina a opor. Criaram, e ajudaram a criar, iniciativas editoriais que fizessem vingar o moderno pensamento católico entre quem comprava livros e, sobretudo, entre quem os lia. O padre do Patriarcado, Benevenuto de Sousa, que residia perto de Torres Novas, criou a «Propaganda Católica». Uma colecção, intitulada «Fé e Pátria», iniciou-se em 1892, publicando textos de vários autores, entre eles do bispo de Coimbra, Bastos Pina. O cónego Miguel Ferreira de Almeida erguera a pulso, em Viseu, a «Biblioteca Cristã Eclesiástica», destinada a grande prestígio no meio eclesial; e análoga iniciativa tomara o jesuíta Fernandes de Sant'Anna, com a «Biblioteca Social». Havia, e houvera, outras séries editoriais, que pecavam, umas, por entusiasmo inacessível ao leitor comum, outras, por ostensivo apologismo, que as tornavam antipáticas àqueles leitores de maior exigência, que pediam provas e recusavam panegíricos.

Gomes dos Santos inteligiu as necessidades da causa católica face ao galopante positivismo, e face a um arrogante cientismo. Cumpria publicar uns livros de qualidade científica, de ortodoxia religiosa, de autorias prestigiadas na Europa, com nível para satisfazer um leitorado exigente, mas ainda acessíveis para o leigo médio e para as juventudes. Surgiu nele, por isso, um projecto editorial que fosse ao encontro das carências e dos desejos de ilustração católica, e, do mesmo passo, informasse os católicos das doutrinas católicas em matéria de ciência e de política, de filosofia moderna e de sociologia, de história eclesial e de Sagrada Escritura, de doutrina económica e de vida cristã. O projecto achou poiso num livreiro da Póvoa de Varzim, José Pereira de Castro, proprietário da Livraria Povoense, apoiado, no Brasil, pela Livraria Salesiana, de São Paulo.

O projecto editorial resumia-se a uma colecção de pequenos livros (na ordem das oitenta páginas por volume) de doutrina, de autores modernos, franceses sobretudo, entre os quais se editariam alguns portugueses. Os livros seriam publicados mensalmente, saindo ao dia 15 de cada mês, por forma a suscitar o desejo dos coleccionadores, e também um certo ritmo de leitura e de actualização cultural. Gomes dos Santos baptizou o projecto com o nome de «Colecção Sciencia e Religião», que se iniciou com o título *Sciencia e Religião,* do francês F. Brunetière, em tradução de Gomes dos Santos. Ele faria desta colecção o local preferido para os seus próprios escritos, muitos deles já publicados em jornais e, a seguir, reunidos em volumes. Ele tinha na sua frente, como modelo a imitar, o francês F. Brunetière (1849-1906) que, depois de uma fase evolucionista e darwinista, se converteu ao catolicismo em 1894, tornando-se apologeta do catolicismo social. Não admira, por isso, a presença de escritos de Brunetière na selecção que progressivamente Gomes dos Santos fazia para o seu editor povoense.

A colecção «Sciencia e Religião» atingiu os 99 títulos, e não chegou aos cem porque, em primeiro lugar, a Livraria Povoense deixou de contar com a gerência de José Pereira de Castro, o que levou Gomes dos Santos a interessar a Livraria Cruz (de Braga) na continuidade da colecção; em segundo porque, uma vez a colecção editada pela Livraria Cruz, Gomes dos Santos faleceria ([1]). Um dos últimos livros publicados, e já em Braga, é *A Religião e a Guerra* (1918), de Artur Bivar. A enumeração de todos os títulos editados é agora impraticável, mas a título de referência importa mencionar as áreas de estudo e os autores preferidos. Em filosofia moderna e ciência apologética antimaterialista, Gomes dos Santos escolheu, e por vezes traduziu, escritos de E. Mahon de Monagham, padre A. Hamard, C. Mano, professor Bovier Lapierre, Henri Lasserre e Carlo Savio. Em história eclesial e em apologética, preferiu autores como E. Romain, Poulin e Loutil, Padre Lodiel, Duplessy, Georges Fonsegrive e, como grande novidade em Portugal, o padre A. Sertillanges. Na área da Sagrada Escritura seleccionou Lino Murillo, Abade Broglie e Michael Pace, um português que, pelo nome, parece estrangeiro, mas que foi, na realidade, reitor do liceu da Póvoa. E, por fim, na área da questão social, da democracia cristã e da economia política, introduziu o pensamento de autores como V. Cathrein, padre Toniolo, E. Dehon, J. Brugerete, monsenhor Spalding, Rubat du Mérac, Gabitel Ardaut, George Pascal, Lamy, Leão XIII e, de uma forma geral, aqueles autores que, ao tempo, eram os preferidos do público francês e italiano. Em termos de sintonia do país quanto ao movimento europeu, a colecção povoense ficou sendo um exemplo.

([1]) Exilado no Brasil depois de 1910, viveu em São Paulo, onde trabalhou no jornalismo. Cf. P. Gomes, *As Duas Cidades,* 1990, pp.137-148.

Foi das iniciativas mais sérias levadas a efeito no âmbito editorial católico. Leonardo Coimbra era, por essa altura, professor no Liceu da Póvoa de Varzim. Há, nos seus livros, ecos não referenciados das doutrinas professas pelos livros da Livraria Povoense, aliás muito procurados pelo meio intelectual do Porto, e muito lidos no Brasil. Que eco memorial da colecção «Sciencia e Religião» há na colecção «Filosofia e Religião», mais tarde concebida por Leonardo Coimbra para a Livraria Tavares Martins do Porto?

De passagem registe-se que a revista científica *Brotéria* (1902) surgiu por iniciativa dos professores do Colégio de São Fiel (diocese da Guarda), entre eles os botânicos e entomólogo J. Silva Tavares, Cândido Mendes e Carlos Zimmermann, que participaram de modo activo na fundação da Sociedade Portuguesa de Ciências Naturais. A *Brotéria*, que viria a dispor de séries temáticas, surgiu para desenvolver as Ciências Naturais e dar a mão à inteligência em ordem à suprema verdade. Os professores de S. Fiel eram pessoas práticas, e acharam melhor dedicar as pesquisas à fauna e à flora do *sítio*, pelo que produziram relevante obra, sem prejuízo de tensão entre a vida religiosa e a pesquisa científica da vida das criaturas, neste caso das plantas e dos insectos.

Fernandes Sant'Ana legou a sua epistemologia das ciências, sobretudo em relação à alma humana, já no *Curso de Religião* (1901), já na polémica contra o radicalismo científico experimental de Miguel Bombarda, em vários escritos, e de modo especial nos dois tomos de *Questões de Bilogoia* (1899-1900). O ensino das ciências naturais não inere objectiva e operativamente às Igrejas, cuja missão é a de cuidar da fé e da cura das almas. O dogmatismo cientista decadente do entendimento surge no confronto entre Miguel Bombarda (psiquiatra, 1851-1910) e o jesuíta (apologeta e cientista, f. 1910). Situava aquele toda a vida psíquica no «neurone», seguindo um dogmático monismo materialista, monismo, «cousismo». Sant'Ana refutou o monismo de Bombarda assumindo não ser possível apanhar a alma enquanto «vestígeo de Deus» através das ciências experimentais, porque o espírito se não deixa apanhar como coisa que seja.

Antes, e na ordem das ciências psicológicas, o Abade de Faria (José Custódio de Faria, o «bruxo» dos romances de Alexandre Dumas) lançou os fundamentos da psicologia experimental, do magnetismo animal e do hipnotismo em terapia mental, cabendo mencionar a diuturnidade científica dos Irmãos Hospitaleiros que, seguindo o carisma do fundador, São João de Deus, trabalham, e com resultados, na área das ciências psiquiátricas, área essa em que, separando ciência e fé como realidades autónomas e não contraditórias, Egas Moniz realizou consideráveis progressos, ele que vinha da educação jesuíta de São Fiel, «a nossa casa», como gostava de dizer. Sem pretender fixar uma listagem de cientistas, lembram-se matemáticos como Francisco Gomes Teixeira (f. 1933) e Luís Woodhouse (1858-

-1927), químicos como Francisco José de Sousa Gomes, e inventores como o padre Manuel Gomes (Himalaia) (1868-1933), interessante figura eclesial e científica. A aliança ciência/fé tem sido frutuosa nas áreas das ciências antropológicas, biológicas e médicas.

Nos últimos decénios, a ciência sofreu na sua identidade porque as exigências institucionais erigiram à grandeza estelar das ciências disciplinas que a *ars magna* clássica e medieval agrupava nas artes e ofícios, próprias do ensino oficinal. A mutação significou um movimento ascensional dos ofícios para as ciências, mas descensional para a ciência, como fruto do tecnologismo iluminista, que aflui a uma ciência massiva, em que esta se situa, face à religião, em uma atitude, ou de apatia, ou de ignorância, ou de indiferentismo e, todavia, a ciência não deve ser, nem ignorante, nem indiferente à questão religiosa. O materialismo dialéctico, dito «científico», assumiu a negatividade da religião como um supérfluo, mas também o materialismo se confrontou e confronta com questões de ordem situadas além da material dedução, inclusas nas simples interrogativas: porquê, para quê? É a matéria que no homem e pelo homem pensa? A projecção epistemológica e metodológica esclareceu que a oposição entre cientismo e fé não tem razão de ser ([1]), e que, delimimitadas as esferas de acção, a revelação não se opõe à ciência, salvo no dogmatismo e nos seus efeitos maléficos (Pio XII, encíclica *Humani Generis*), sendo patente a presença de cientistas que, na observância das regras epistemológicas, visam integrar as Ciências num clima de espiritualidade, atento à primazia dos valores e das dignidades das criaturas, para o que deram contributos as epistemologias do fenomenologismo, do idealismo e ainda dos espirituais como Bergson e Max Planck, que tiveram boa recepção entre nós ([2]).

A Igreja e o Pensamento Contemporâneo (1924) do padre (depois cardeal patriarca) Manuel Gonçalves Cerejeira (f. 1977) encerra o ciclo da polémica Ciência/ /Religião, herdada de Oitocentos, pelo menos do ponto de vista da cultura católica. Num texto ordenado e demonstração deduzida, Cerejeira propõe as teses e ordena as conclusões: a Ciência não pode contradizer a Religião, nem uma é incompatível com a outra; são factos diferentes: o espírito científico decompõe-se em dúvida, livre exame e espírito crítico, enquanto o segundo se decompõe em dogma, autoridade e culto. A Ciência não basta ao homem, nem lhe revela o segredo da vida moral: à Religião incumbe revelar o que e como deve ser o Homem. «A Igreja [...] corresponde aos postulados mais universais e profundos da alma humana, apresentando-se como a resposta divina ao apelo constante da humanidade, e

([1]) *Pastoral Colectiva do Episcopado*, 24-12-1910, p. 8.

([2]) Agostinho Veloso, *Ciência e Religião*, Lisboa, 1960; P. Gomes, «Ciência», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, pp. 339-343.

especialmente da inquieta alma contemporânea, à qual traz um acréscimo de luz para resolver o problema do destino humano, e um suplemento de força para o atingir.» [1]

5. A crítica do positivismo

Memorando viagens, num estilo guloso, Ramalho Ortigão testemunhou, no *Flores de Roma*, a visita que efectuou ao Papa Leão XIII: «A minha surpresa foi tão grande como se as sibilas e os profetas do *Juízo Final* de Miguel Ângelo, acabassem de me anunciar que o próprio Padre Eterno me mandava chamar. [...] Eu, velho filho do século, ferrugento e racionalista, pobre pecador, discípulo, no último banco, de Espinosa, de Darwin, de Littré, de Augusto Comte, de Renan [...] ser assim recebido na paternal intimidade do santuário, pelo Vigário de Cristo [...].» Neste trecho, o que importa é a estante de leituras de Ramalho e do seu tempo, aliás como também se pode verificar nas páginas que Alfredo Pimenta dedicou, na *Evolução de um Pensamento*, à sua maturação filosófica. As notícias de leituras foram confirmadas pela abonatória palavra de Ricardo Jorge: na Politécnica, a seu ver, Teófilo Braga fanatizou e fossilizou, causando mais mal do que bem à propaganda positivista. O geral do ensino filosófico resumia-se, ou à glosa do positivismo francês, ou do inglês (Stuart Mill e H. Spencer), este mais vinculado a um realismo epistemológico do que o francês.

A crítica do Positivismo começou muito antes da restauração neo-escolástica, logo aos primeiros alvores da propaganda oriunda de França, mas só ganhou vulto no último quartel do século XIX, quando a pastoral da Igreja teve noção dos efeitos nas novas gerações, vendo-se compelida a dramatizar. Encontramos ecos da crítica, envolvendo outras componentes, nas obras de António Ernesto Tavares de Andrade (*Eugénio ou o Livre Pensador*, 1871, *Factos da Actualidade*, 1876 e *Ideais Modernos*, 1897). Anote-se que o ideário já dera entrada no ensino liceal. Cite-se apenas o *Elementos de Filosofia* (1890), de Ildefonso Marques Mano.

Filosofia misturou-se, com outros saberes, *v. g.* a metafísica, à qual Marques Mano não concedeu um milímetro, por ser uma disciplina de carácter transitório, já ultrapassada. A metafísica é a subjectividade: só o método objectivo deve ser respeitado.

Partilhando das teses spencer-comtianas, o autor é firme na rejeição de metafísica, atribuindo a sua crise a três factores: confusão dos metafísicos, abuso da escolástica, e sobreposição das teorias experimentalistas. A Teologia é substituída pela Antropologia, na sucessão das alianças que a Filosofia sempre solicitou com o

[1] Cerejeira, *op. cit.*, 5.ª ed., 1953, p. 536.

real. Uma das primeiras dramatizações é da autoria de Manuel Eduardo da Mota Veiga mediante as conferências proferidas na Quaresma de 1874, tendo como auditório preferencial os estudantes universitários, mais sujeitos à propaganda, para mais numa idade de opções de vida e de pensamento.

Foram essa conferências (cinco) reunidas no volume *Conferências Religiosas recitadas na Sé Catedral de Coimbra em os Domingos da Quaresma* (1874) em que analisa os males do século, propõe a cura cristã, tece a apologia da Igreja e da divindade de Jesus contra a «crítica moderna» e a «escola positivista», e desafia a juventude a viver na perspectiva da vida eterna. Há notícias de que estas conferências fizeram bem a considerável número de estudantes, então embuídos do agnosticismo reinante em Coimbra.

J. Alves da Hora é tido como um dos principais doutrinadores portugueses do antipositivismo e formador de muitos dos licenciados que apresentaram dissertações inaugurais, tomando por tema a crítica das ideias modernas, acerca da metafísica e o valor querigmático da crença e da fé. A lei dos três estados, sobretudo, merece-lhe, no cap. III da 1.ª parte da sua obra principal, uma clarividente exposição, com um contundente exame crítico, onde demonstra a ignorância positivista, quanto ao Absoluto.

A carência do Absoluto no Positivismo preenche toda a 2.ª parte que é, pois, uma crítica examinativa às deficiências lógicas e teológicas do ideário moderno, deficiências essas patentes na metodologia científica de Comte, a quem considera um empirista, enquanto, olhando para Littré vê, nele, um racionalista. Deste modo, Alves da Hora distingue duas tendências no Positivismo: a empírica e a racionalista. Em ambos os casos, o Positivismo, por si só, não é caminho para a ciência.

Luís Maria da Silva Ramos era, na data, o professor mais erudito da Faculdade de Teologia. Era, ainda, o mais lido e o mais activo como publicista. A par destas qualidades, tendia a uma visão íntegra da doutrina católica, de onde ter sido um dos primeiros neotomistas portugueses do século XIX. Regeu a recém-criada aula de Filosofia tomista do Seminário de Coimbra e, com Augusto Eduardo Nunes, contribuiu para que o bispo de Coimbra fundasse, no mesmo seminário, a Academia de São Tomás de Aquino.

Ora, é curioso saber que Luís Maria da Silva Ramos, extraordináriamente atento, considerou a tese de Alves da Hora (que morreu cego e tuberculoso) (1), como a primeira refutação sistemática do Positivismo já elaborada em Portugal.

A referência das teses de Alves da Hora em matéria de positivismo deve ser aferida ao contexto doutrinário em vigor na faculdade. Não obstante, importa

(1) «Joaquim Alves da Hora ou a Crítica Teológica do Positivismo», in P. Gomes, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, 1986, pp. 125-140.

memorar que, no mesmo ano de 1878, no Porto, saía à luz o 1.º volume da revista *O Positivismo*, dirigida por Teófilo Braga. A citada revista, colaborada por autores da nova geração, quais Adolfo Coelho, Alexandre da Conceição, Cândido de Pinho, Ernesto Cabrita e Júlio de Matos (para mencionar apenas alguns) afirmava-se arauto, não apenas do espírito positivista segundo uma linha comteana, muito alterada por Emílio Littré, e também por Alberto Spencer, mas também se afirmava defensora e propugnadora de ideologias afins, como o materialismo transformista de Augusto Cabrita, o naturalismo selectivo de Horácio Ferrari, o determinismo de Júlio de Matos e, claro, o positivismo de Teófilo Braga. Este, no ano de 1879, publicaria as *Soluções Positivas da Política Portuguesa*, num ciclo de movimentação ideológica em que também se efectuaria o Congresso Socialista, enquanto, meio positivo, meio idealista, meio patriota, meio catastrófico, Oliveira Martins propunha a sua visão da *História de Portugal*.

As teses de Alves da Hora, ambientadas à orientação da Faculdade de Teologia, condenam efectivamente, na ordem teológica, os princípios que as ideologias assumiam nas ordens filosófica, científica e política: o panteísmo, o tolerantismo e o materialismo. Esta primeira imagem pode levar a julgar que Alves da Hora se punha ao lado de um estrito tradicionalismo; ora, bem pelo contrário, o espírito facultativo da época receava o tradicionalismo, na medida em que este correspondia à defesa de posições pré-pombalinas. Então, os teólogos universitários, se por um lado se precaviam contra o modernismo, nessa época muito vivo em França e na Inglaterra, por outro evitavam também as formas de rigorismo tradicionalista, de onde Alves da Hora, ao condenar o modernismo, acrescentar, com base em S. Paulo *ad Rom.*, 2, 12-16: *Traditionalismus falsus*.

A dissertação de doutoramento serviu-lhe para um desenvolvimento que apresentaria no acto inaugural de acesso à cadeira magistral. Esta dissertação inscreve-se: *Critica Hodierni Positivismi Analysis/ Dissertatio Inauguralis / Quam / Anno MDCCCLXXIX/ in/ Conimbricensi Academia/ Propugnabat/ Joachimus Alves da Hora/ /Conimbricae/ Typis Academicis/ MDCCCLXXIX*. A dissertação abre com uma nota introdutória, a que se seguem uma *pars prima*, em três capítulos, uma *pars secunda*, em dois capítulos, e uma conclusão.

Alves da Hora parte da análise das origens do Positivismo, cuja geração situa na Gália, desenvolvendo-se em França, mediante Comte e Littré e, em Inglaterra, mediante Bacon, Bentham, David Hume, Hobbes e Stuart Mill, cujo positivismo se demora a caracterizar. No seu entender, as causas do Positivismo são sete: o espírito positivo do século, a ciência experimental, o sensualismo do século XVIII, o dogmatismo, incluindo o de Dugald Stewart, e Thomas Reid, o cepticismo de Kant, o idealismo germânico e, mais longínqua, a reforma luterana.

A seguir, desenvolve a distribuição hierárquica das ciências, segundo o método positivista, e efectua um amplo juízo sobre essa hierarquia, que julga incompleta e errónea. O combate ao Positivismo dispersou-se na imprensa católica até bem aos fins do século XIX. Nem todas as refutações colheram pela qualidade, mas o ensejo para uma refutação com todas as premissas surgiu no ensaio *O Positivismo e a Sociedade* (1882), de Carlos José Caldeira (f. 1882), que já adaptara, em vários artigos dispersos, o *Les Doctrines Positivistes en France*, do abade A. Guthlin. Caldeira visa combater o Positivismo, não como solução de Ciência, mas como solução de profilaxia social, como nova forma de religiosidade, havendo um claro temor dos efeitos do Positivismo na sociedade tradicional e seus valores, na medida em que a sua propaganda estava já prenhe da ideologia republicana, bem notória nos escritos de Júlio de Matos e de Teófilo Braga.

Carlos José Caldeira quis beneficiar da companhia de alguém para suportar as suas críticas e para tanto escolheu o padre Sena Freitas (f. 1912) que lhe escreveu um prefácio, o qual veio a constituir um referencial do Antipositivismo, sendo editado em separado: *A Doutrina Positivista*, integrada na série Ciência e Religião. No argumentário de *A Doutrina Positivista*, Sena Freitas cuida de expor o positivismo como se ele fosse apenas um fenómeno lá para as bandas de França. Situa-o e re-situa-o, e, no momento próprio, identifica o magistério português do francesismo filosófico: Teófilo Braga e Emídio Garcia. A menção dos nomes serve de mero exemplo, nem ele se demora nas considerações sobre o positivismo jurídico de Garcia e sobre o positivismo sociocultural de Teófilo. Cita-os como responsáveis da crise de origem positivista na circunstância portuguesa. Que invalida a filosofia positivista?

Sena Freitas aponta-lhe quatro vícios destruidores da razão filosófica e da ordem científica: pretender ser mais do que uma filosofia das ciências; propor uma equivocidade de comportamento social (maquiavelismo político); simulação e dissimulação do método de pesquisa, que ora serve, ora não serve, por carência de rigor lógico-epistemológico; e, por fim, o hermafroditismo, por não ser claro que é o positivismo; uma metodologia das ciências? Uma filosofia? Um sistema social e político? Uma religião? Os fundamentos surgem infundamentados, pelo que, do ponto de vista do crítico, «os positivistas podem compor, decompor e recompor à vontade as moléculas do seu cosmo; o que não podem é destruir a fórmula misteriosa da natureza humana — *o nada e o infinito*, travados na unidade do mesmo ser».

A assunção do estado positivo, preconizada pela ideologia de Comte/Littré estaria destinada a corromper essa existência tensional do nada e do infinito no ser. Nada lhe parece mais antipositivo, mais afastado da positividade. «O positivismo peca em não ser positivo», acabando, ele mesmo, opositor à metafísica, como uma

outra metafísica em que o mesmo positivo, a mesma positividade, ganham relevo metafísico, de onde a contradição em que a ideologia se envolve. Há uma coerência, a da tradição francesa. Diz Sena Freitas:

«A França que produziu Condillac devia produzir Comte. O sensualismo e o positivismo são dois sistemas que chamam um pelo outro e se entendem a não mais. O francês, voluptuoso até à medula dos ossos, era natural que desposasse uma teoria que, em nome da ciência, confiscava ao pensamento o direito de *pensar para cima.*»

A crítica envolve acusações omissas: a rejeição da tradição do realismo aristotélico; a rejeição do realismo integral — o que está em baixo e o que está em cima; a omissão da metafísica, da ontologia e da teologia; a redução do ser que conhece o puro sentido imediatista. Suma contradição do positivismo: nega ser metafísico, mas enovela-se em metafísica difusa; propõe rigor gnoseológico e, afinal, dissolve-se no sensualismo. Logo, o positivismo é um sensualismo, que só poderia nascer na terra da lógica de Port-Royal.

Deste modo, «a crítica do padre Sena Freitas... consiste em denunciar como perigo para a sociedade religiosa e para a sociedade política, o materialismo implícito no positivismo» ([1]). O esquema de controvérsia não é negativo, apenas. Propõe teses.

É de anotar que, tendo estudado em França, Sena Freitas não contraiu *francesismo*, mas, tendo estudado também em Londres, achou via para melhor tender ao realismo inglês, por vezes também chamado *positivismo inglês*. Frequentou, com efeito, as aulas da naturalista e fisiologista Thomas Henry Huxley (f. 1895) no South Kensigton Museum (Londres), obtendo uma inequívoca iniciação científica e ganhando perspectivas para melhor dilucidar os conceitos de *positividade* e de *realidade*. Huxley, o primeiro a usar a palavra *evolution* (evolução) com o sentido acepcional hoje corrente, propôs que todo o ser vivo nasce necessariamente de outro ser vivo. A existência é um amplexo de vidas. A inteligência realista, sem se envolver na defesa da necessidade de uma metafísica, garante, porém, a liberdade de pensamento nas puras artes especulativas e, por isso, na ordem ontoteológica.

Enquanto o positivismo francês decorre de um método limitado e acidentado, o sensualismo, o positivismo inglês, decorre de um realismo que, baseado na dedução aristotélica, amplia o valor da indução. O pai deste realismo é Francisco Bacon, que Freitas considera, ainda que ao excessivo indutivismo baconiano, haja de comentar: «A física que desdenha da metafísica é a corrente que desdenha o manancial. A ciência não é ciência enquanto permanece indutiva, ou só for indutiva.» Freitas tende à mediação, ao termo médio, autêntico fulcro da alavanca do

([1]) Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas*, Lisboa, 1951, pp. 112-113.

conhecimento: trânsito (dedução) e recurso (indução), mas uma sem a outra é como um homem coxo.

A preferência do padre Freitas pelo realismo inglês não é novidade. A filosofia francesa raro houve sucesso filosófico. O que dela se soube por cá, mesmo de cartesianismo, resultou mais em corrente de *opinião vulgar* do que em gerações de novos caminhos. O fenómeno verificou-se ainda no século XVIII, quando se erradicou a escolástica e houve que se pedir o socorro de outras soluções. Os filósofos franceses leram-se, raro se preferiam em derradeira instância, e isso mesmo se verifica ocorrer em Luís António Verney ([1]). Aliás, nas duas tradições filosóficas portuguesas, a racionalista, que nos vem, entre os modernos, de Verney, e a intuicionista, que nos vem de Luís de Camões, Sena Freitas acha melhor lugar na primeira. O modelo do seu pensamento, racional, pragmático e reformador — se tivéssemos de o comparar a um contemporâneo! —, acha mais analogia num António Sérgio (verneiano) do que num Leonardo Coimbra, por exemplo.

A possibilidade de revogar a Ontologia como ciência filosófica é, para Sena Freitas, um dado duplamente adquirido: pelo magistério da tradição e pela honestidade da pesquisa experimental. Nega o positivismo, mas nem ao de leve objecta ao experimentalismo. Pelo contrário, louva-o, eleva-o e chama-o órgão das ciências naturais, porque a filosofia racional deve ser abrangente: o espírito «é amigo da verdade». Por isso, e não sendo sistemático, no homem existe «o olhar *directo* pelo qual percebe o mundo exterior e físico», mas ainda «o olhar *reflexo*, pelo qual se observa a si próprio, e o olhar da razão superior, onde se *refractam* as noções do que é ideal, absoluto, infinito» ([2]).

Sena Freitas propõe o círculo perfeito: o conhecimento é desconhecimento, quando a ciência se acha limitada à análise e à física, sendo outro análogo desconhecimento quando limitada à síntese e à metafísica. O conhecimento inclui três olhares: o *directo*, o *reflexo* e o *absoluto*, tal como no silogismo se nos propõem três termos: principal, médio e conclusivo. O que implica a trimensionalidade simultânea do saber humano: ele é ao mesmo tempo teológico, metafísico e positivo, ou, se quisermos, para melhor respeitar a ordem lógica — positivo, metafísico e teológico.

Em relação aos valores religiosos, o que sobressaltou a mente de Sena Freitas foi a ambiguidade do positivismo como projecto de Igreja, a «religião comtesca» gizada pelo ideólogo francês. O pensador açoriano dá-nos as suas impressões num

([1]) «Os portugueses do século XVIII... desejaram evitar o negativismo das ideias francesas e mostraram toda a predilecção pelos filósofos ingleses, mais práticos, sensatos e rectos», José de Arriaga, *A Filosofia Portuguesa (1720-1820)*, prefácio e notas de P. Gomes, Lisboa, 1980, p. 25.

([2]) Sena Freitas, *A Doutrina Positivista*, p. 70.

misto de riso e de irritação, comparando o «evangelista» ao símio da Lafontaine porque este, «querendo imitar o homem, postou a sua lanterna mágica adiante dos espectadores, muniu-a do competente objectivo, mas esqueceu-se de a iluminar, e o público não via nada».

O padre Freitas aponta ao positivismo o plágio de haver transferido para uma *sociolatria* uma boa parte da organização da Igreja católica e apostólica, o que é exacto. Não contrai dúvida o projecto de Comte para organizar uma «igreja» de que ele seria o «pontífice» e, Clotilde de Vaux, a «grande medianeira de todas as graças», mas Comte foi incapaz de formular algo de novo, uma novidade orgânica. Ofereceu ao seu público uma «igreja positiva com os ritos romanos», tal como a Revolução Francesa oferecera à Europa um ano velho de velhos meses, com novos nomes. A grande *comédie française* jamais atingirá a aura da tragédia grega... Tudo se resolve em *comédie*! Sena Freitas aponta, e só a título de exemplo, os nomes dos «sacramentos positivistas» e a sua equivalência ao cânone romano: apresentação, iniciação, admissão, destino, matrimónio, maturidade, retiro, transformação e incomparação.

A «igreja positiva», organizada com suas assembleias, liturgias e ritos, até, com seus sacerdotes — sustentados pelos fiéis positivistas, «ateus, graças a Deus» —, não vingou em Portugal, onde a ideologia dispôs mais de uma vertente político-social e cultural de nível vulgar, mas afectou o Brasil, o que motivou o amargor de Sena Freitas, ao lamentar que países da América do Sul absorvessem todas as novidades sem crítica prévia. O fenómeno preocupava-o, tal como já preocupara Sampaio (Bruno), que, bem distante do Tomismo, exarou a sua crítica em *O Brasil Mental* (1898). Exilado no Brasil, Freitas reeditou *Dia a Dia de um Espírito Cristão* com novo título e novos adereços: *O Positivismo sob o Aspecto Filosófico, Moral, Social e Religioso*. Dispunha ele de uma visão circular e universal, levando a Ciência e a Religião ao abraço da fraternidade ([1]).

O positivismo era, para Alfredo Pimenta (f. 1950), o sistema de vida e de pensamento, a fórmula capaz de alterar a face da vida portuguesa. O encontro de Alfredo Pimenta com o positivismo passava através de Teófilo Braga, seu compadre e seu amigo. Em 1905, o historiador vimaranense descobre os *Traços Geraes da Philosophia Positiva*, de Teófilo Braga, ao qual escreve, nesse mesmo ano, solicitando um exemplar para estudo. Infelizmente, o autor só dispunha do seu próprio exemplar, cujo empréstimo lamentava não poder fazer ([2]). Em 1906, ao editar a obra polémico-panfletária, *O Fim da Monarquia*, Pimenta mostrava-se deveras impres-

([1]) P. Gomes, «A Crítica do Positivismo pelo Padre Sena Freitas», in *Pensamento Português*, 1992, vol. VI, pp. 71-80. Cf. Antero de Figueiredo, *O Padre Sena Freitas*, Lisboa, 1926; M. das Neves, *Autobiografia do Padre Sena Freitas*, Angra do Heroísmo, 1975.

([2]) Cf. Manuel Alves de Oliveira, *Cartas dos Outros para Alfredo Pimenta*, Guimarães, 1963, p. 7.

sionado com outro livro de Teófilo, o *Sistema de Sociologia*, facto que o mestre positivista anotou em carta para o seu admirador. Em 1907, Alfredo Pimenta vive tão intensamente o positivismo, que se propõe escrever a *História do Positivismo em Portugal*, o que Teófilo mostra estimar e desejar, com expressivo contentamento. O projecto pimentino não passou daí, mas, em 1909, há notícia de ter em preparação outro estudo: *O Positivismo e a Tendência Moderna da Filosofia*, que, julgamos, não chegou a editar.

De qualquer modo, o volume de *Estudos Sociológicos* (1913) releva de uma anotável visão positivizada e positivizante, em que só não é positivista o temperamento irrompedor do poeta e polemista, prenhe, alfim, de um idealismo que pedia o abatimento das barreiras que pudessem surgir à ânsia de amplidão. Longe, porém, de nos dar a ideia de se sentir mal, num positivismo a rebentar pelas costuras, o pensador e o sociólogo preconizador do aritmético historiador sentem-se bem naquele equilíbrio da metodologia de Comte em matéria de ciências sociais, designadamente de sociologia, que o francês realmente fundara como física social.

Há indícios de que, ao descobrir o positivismo, Alfredo Pimenta estava na fase de procura de um ideário substante e consistente. Muitos anos depois, falando para estudantes em Coimbra, acerca de si mesmo, encapotado no heterónimo do seu amigo Francisco de Lucena, Alfredo Pimenta traçaria vivo retrato do achamento, no meio das milhentas leituras que efectuava, ele, devorador de livros e documentos:

«Um dia, nas suas leituras, foi-lhe chamada a atenção para certos princípios ou dogmas de Augusto Comte. O meu Amigo procurou conhecer a filosofia positiva. Quase desapareceu da circulação. Ninguém o via, a não ser nas aulas. Só eu o visitava em sua casa. A influência que o *Cours*, de Comte, exerceu sobre o espírito do meu Amigo foi fundamental.» (1)

A conversão positivista atingiu tamanho grau em Alfredo Pimenta que, numa época de velados panteísmos, de absorventes fórmulas de religiosismo laical (Basílio Teles, Teixeira de Pascoaes, Guerra Junqueiro, Leonardo Coimbra...) que orientavam alguns espíritos para a contemplação de um metafisicismo global e quase aleatório da realidade (natural reacção ao extremo positivismo) como esse que se desprende do pensamento de Guerra Junqueiro, preconizado autor de um sistema de Monismo Panteísta integral; nessa época, dizíamos, Alfredo Pimenta visava erigir em sistema as consequências relacionais da metodologia comtista das ciências, com exclusão da Metafísica, ciência do estado metafísico, já ultrapassada pelo limiar da época positiva. Com efeito, o sonho de Pimenta era a elaboração do sistema que titulava *Relativismo Integral*. Dir-se-á que não o compôs num livro. Dire-

(1) Alfredo Pimenta, *A Evolução de um Pensamento (Autobiografia Filosófica)*, Coimbra, 1935, p. 13.

mos que o compôs em livros vários: toda a obra do historiador (e neste aspecto bem merece o apreço de todos) se orienta no trânsito de um relativismo integral. Por isso, não tendo criado uma filosofia da história, na sua obra de historiador acabou por inserir esse espírito positivo de uma filosofia da história implícita — o Relativismo Integral — em que talvez se funde a inegável competência de Pimenta como historiador seguro, e sempre digno de crédito. O positivismo, que não elaborou em texto teórico-discursivo, acabaria por ser elaborado num contexto prático-histórico, com recurso a uma epistemologia relativa, positiva, mas de índole integral. Só que o «integral» em história é humanamente inatingível.

A progressão filosófica levou Alfredo Pimenta a uma avessidade quanto à filosofia, avessidade essa que ele designou, por fim, como «abstencionismo filosófico». Todavia, estava ciente da razão e da fundamentação do seu positivismo confesso e professo. Di-lo-ia, mais tarde:

«Tendo vindo ao mundo numa hora de Negativismo anárquico e de Criticismo pessimista, dum e doutro se alimentou, desde os verdes anos irrequietos da sua mocidade curiosa. Em plena fase de Stirnerismo político e de Nietzschismo filosófico, o Autor deparou com o Positivismo Comteano. Os elementos ancestrais adormecidos que formavam a estrutura básica da sua individualidade, sacudiu-lhos a Filosofia de Comte, meditada na Origem, e não através das deformações e deturpações de Littré.» (1)

Que polémica é essa que se descortina na última parte da citação, em que Comte é bem diferenciado de Littré? — É a polémica da lealdade ao positivismo, ao rigor positivista, valores dos quais Alfredo Pimenta ora se reclama, contra quem o iniciara no ideário — Teófilo Braga.

Surge, aqui, um aspecto curioso, em três instantes: afastamento da influência de Teófilo, aproximação da influência da Igreja, e reafirmação de um positivismo mais original, com primado do magistério de Comte em oposição aos demais doutrinadores do positivismo.

Ao afastar-se de Teófilo, Pimenta ainda mais se insere no espírito do positivismo. Acaba por minorar o velho mestre em vários passos dos seus livros; o mestre republicano fica para trás, no caminho de um homem que, em 1916, adere à Monarquia. Alfim, considera que «o Positivismo de Teófilo é uma lenda» (2), afirma que Teófilo leu muito, mas sem nunca ter aprendido o «espírito positivo», que conheceu melhor através de Littré do que Comte, tendo, portanto, conhecido mal. Pimenta aproxima-se da Igreja, afasta-se de Teófilo, mas isso não corresponde a um afastamento do positivismo, bem pelo contrário: significa uma reafirmação,

(1) A. Pimenta, *Estudos Filosóficos e Críticos*, pref., pp. XXVII-XXVIII.
(2) Idem, *Mestres do Pensamento*, Braga, 1941, p. 12.

um aprofundamento: «O Positivismo é o que está na obra de Augusto Comte, e não o que lhe atribuem Littré, Stuart Mill, de Roberty, Ardigó e Teófilo Braga» ([1]).

A *conversão* à Igreja abre a Pimenta as janelas do pensamento católico, na época assente, principalmente, no movimento neotomista internacional. Lê os comentadores, Garrigou-Lagrange, Maritain, Sertillanges, Jean Rimaud, medita a edição da *Suma*, e, sobre tudo isso, escreve os famosos folhetins no *Diário de Notícias*, matéria do seu primeiro livro de grande fôlego em crítica filosófica, *Estudos Filosóficos e Críticos* (1930). A forma de abordagem aos livros tomistas, a demora na tradução e análise interna das 24 teses tomistas, etc., parecem indicar uma inequívoca adesão ao tomismo, com óbvio abandono do positivismo, ou, pelo menos, com abandono das teses em que o positivismo prejudicasse o tomismo, mas eis que tanto não ocorreu. Certamente o escritor não reflectiu muito sobre os grandes princípios da problemática filosófica, preferindo, antes, escrever e reflectir sobre textos tomistas em que, naturalmente, teve de meditar aqueles grandes princípios. Mas o objectivo era o de aquilatar leituras em função da sua nova intencionalidade de católico. Reconheceu, que a sua principal tarefa no neotomismo português consistiu em ter dado a conhecer melhor o movimento internacional, através dos artigos do *Diário de Notícias* ([2]). Verdade seja que a sua crítica interna das 24 teses releva para além disso, sendo talvez o único texto em que, apesar da brevidade, Pimenta reflecte realmente sobre os grandes temas da filosofia positivista.

A questão, porém, é esta: a aceitação do tomismo correspondeu a uma rejeição do positivismo? Diremos que não correspondeu, diremos que ela significou a entrada do autor num clima tensional, que persistiu até ao fim da sua vida na Terra.

Abandona Teófilo e agarra-se a Comte; descobre São Tomás e toda a vida mental de Pimenta se compromete, missionária, na tarefa de cristandade: salvar Comte, fazer dele uma das traves-mestras do novo pensamento católico, despido que fosse do fictício e do factício, da «religião da Humanidade», tal como Aristóteles. Decerto que, na conferência *Mestres do Pensamento* (1941), em que retrata mestres portugueses, Pimenta não tinha de chamar Comte à refeição do magistério, mas já vimos como, de facto, o chamou, para o reafirmar como glória e patrono do seu pensamento.

Talvez haja quem, antes de descobrir Cristo, descobrisse Aristóteles. Análogo processo ocorre em Pimenta: Comte foi também quem o conduziu para a Monarquia, e o restituiu à Igreja Católica ([3]). O pensador nunca explicitou, em narrativa

([1]) Idem, *Novos Estudos Filosóficos e Críticos*, Lisboa, 1935, p. 48.

([2]) Pimenta, *Estudos Filosóficos e Críticos*, pref., p. XXVI.

([3]) Pimenta, *Pretextos e Reflexoens*, Lisboa, 1922, p. 166. Noutro local, diz: «Foi ainda Comte que levou o Autor a fazer a revisão total dos seus juízos sobre a Igreja Católica.» Cf. *Est. Fil. e Crit.*, pref., p. XXVIII.

espiritual, os mecanismos desta portagem, mas afirmou repetidamente que, afinal, foi a Cristo através de Comte.

O testemunho da sua opinião, ou da sua peroração, vale pelo que não ficou sistemática ou dialectamente exposto. Assumindo os artigos da fé católica, e aceitando a grandeza universal do tomismo como excelente filosofia da catolicidade, o autor, mais uma vez oposto a Leonardo Coimbra, tal como António Sardinha, mais por causas políticas do que por razões de fundo filosófico, sentiu-se salvo e em porto seguro. Esqueceu, minorou, afugentou de si mesmo a atitude positiva? Efectuou a crítica de Comte à luz de Santo Tomás, enumerou as dissenções, identificou as diferenças e as identidades, fez a opção por uma via?

A resposta vem aqui: «Tendo encontrado a Filosofia Positiva, num período de absoluta desorientação filosófica, [...] depois de ter passado pela influência de Schelling, Kant e Hegel, sei, por experiência própria, o que o Positivismo vale.» ([1]) Que vale o Positivismo? Vale, ao menos, tanto como para o cardeal Mercier valera o pensamento de Kant, adequado ao tomismo, porque, tanto no idealismo do germano, como na apologia do Aquinate, há lugar demonstrado para a Causa Primeira, o que não ocorre no francês?

Verdade é a de Alfredo Pimenta desejar salvar, tanto Augusto Comte como o positivismo. Estava isento de averroísmo, mas continuava possesso de positivismo, agora em tensão dialéctica com o tomismo: ele, Alfredo Pimenta, fora recebido pela Igreja; ele, Comte, deveria ser recebido pelo tomismo oficial, o da Igreja. Se Comte o levara à Igreja, e se Teófilo o levara a Comte, estaria Pimenta ciente da conclusão? A de que, portanto, Teófilo o levara à Igreja através de Comte?

Está por documentar se, depois de 1924, Alfredo Pimenta continuou a ser fiel leitor de Comte, se aprofundou ainda mais as consequências do positivismo, mas está documentada a sua lealdade ao tomismo. Alfredo Pimenta cumpria ainda a tarefa salvífica de levar, com ele, na corrente, os valores essenciais do positivismo.

«Quem conseguisse realizar a obra de adaptação ou de interpretação do Positivismo e do Tomismo, teria construído a maior das sínteses filosóficas de todos os tempos. Sonho que trago comigo, a seduzir-me todos os instantes, e que comigo morrerá.» ([2]) O seu amor é positivista, mas a porta de saída é tomista. Diremos que positivismo e tomismo se lhe apresentam quais necessidade e liberdade, em que ao tomismo se deveria cometer a tarefa de catolicizar Augusto Comte.

Não fizera São Tomás análoga tarefa quanto a Aristóteles? No ver de Alfredo Pimenta, São Tomás serve-se da filosofia para tornar entendida a sua teologia,

---

([1]) A. Pimenta, *Novos Est. Fil. e Crit.*, p. 52.
([2]) Idem, *Novos Est. Fil. e Crít.*, p. 53.

porque, embora possuindo uma teologia, não possuía uma filosofia, que teve de ir buscar em Aristóteles (1). Equivalente conversão técnica ora se põe: «Augusto Comte iluminado por S. Tomás — eis a solução definitiva para o problema do pensamento.»

A esta luz, quem carece um do outro? É o tomismo que carece do positivismo, ou o positivismo que carece do tomismo? Não daremos resposta por nossa boca, mas por oráculo pimentino, de onde é fácil extrair conclusão:

«Há que introduzir na zona científica do Tomismo o espírito do Positivismo. Há que repensar S. Tomás que conciliou Aristóteles e a Revelação. Hoje, há que conciliar S. Tomás e Augusto Comte.» Precisa, o tomismo, da visão científica do positivismo? O juízo é de molde a não deixar dúvidas, pelo que, no ver de Pimenta, o tomismo só é virtuoso na ordem teológica, tendo muito a aprender com o positivismo, na ordem científica. Aliás, para Alfredo Pimenta, em 1935, só havia três grandes filósofos, apesar de um quarto: «Na Filosofia moderna (há) dois grandes filósofos igualmente: Kant e Comte. Comte, mais do que Kant. Temos assim — Aristóteles, S. Tomás e Augusto Comte.» (2)

Houve mais do que dígitos intelectuais católicos que foram, na prática, excelentes positivistas. Só que evitaram confessar o positivismo global, limitando-se a seguir a metodologia científica, naquilo em que ela não afectava a ordem da crença e da fé. Mas, no geral, admitia-se que o positivismo, tal como estava formulado em suas bases e consequências, era uma forma de ateísmo. Algumas críticas terão chegado aos ouvidos de Pimenta que, ciente disso, afirmou em certa altura: «O Autor admite que se ponha em dúvida a justeza das suas conclusões e da sua doutrina tão pessoal e tão melindrosa, por ousada. Mas pede que se não duvide da sua boa-fé.» (3) «Há, na Filosofia de hoje, uma grande obra a realizar. E o Autor de bom grado a ela se abalançaria, se lho não impedissem obstáculos de variada natureza. Essa obra consiste em fazer, para Augusto Comte, o que S. Tomás de Aquino fez para Aristóteles.» (4)

(1) *Ibidem*, p. 125. Cf. a seguinte passagem, de subtil relação com o chamado positivismo de apetência metafísica de Bruno e de Amorim de Carvalho: «A filosofia positiva, dando como fundamental a sujeição dos fenómenos à invariabilidade das leis, não exclui, por definição, a intervenção de Deus na natureza.» *Ibidem*, p. XXXVII.

(2) *Ibidem*, p. 145. No *Terceiro Livro de Estudos Filosóficos e Críticos* (Braga, 1958), o tomismo já tem pouca ressonância. Teria, Pimenta, regredido, na velhice, para uma lealdade maior ao positivismo? Em que medida a polémica com o pensamento oficial da Igreja o mudou?

(3) *Ibidem*, p. XL.

(4) *Ibidem*, p. XXXII. Sobre as constantes e as variantes das matrizes da filosofia europeia, com exposição das tensões dialécticas dos contrários, sugerimos a leitura da valiosa tese de António José de Brito, *Le point de départ de la philosophie et son developpement dialectique*, 1979.

A certeza da boa-fé obriga-nos, portanto, a roborar a tese, ora em síntese: Alfredo Pimenta viveu o tomismo em tensão dialéctica, e nunca abandonou a sua primeira filosofia, o positivismo. Tanto amou o positivismo, que fez, da sua vida, uma obra missionária: a de o catolicizar, para não o perder ([1]).

O interesse da Igreja pelas questões sociais, e a definição neomotomística contribuiram para a chamada e para o compromisso dos leigos. Aos dois aspectos em vista se reporta a conversão do escritor alentejano Manuel Ribeiro (f. 1941) que, depois de uma fase anárquico-sindicalista, se converteu em 1927 à Igreja, e deu testemunho do facto, em obras como *A Colina Sagrada* (1925) e *Os Vínculos Eternos* (1929), em que uma certa orientação tomística, implícita, é sensível ao leitor com formação doutrinal. Aliás, noutra dimensão, Francisco Costa, ao reivindicar na sua arte do romance o que designou por realismo integral, e cuja natureza pensou em vários ensaios, mostra-se também um autor, melhor, um romancista de formação tomística, já que ao realismo integral cristão não corresponde mais e melhor do que o realismo da tradição do Aquinate.

Ora, no decénio que vai de 1920 a 1930, alguns positivistas foram conclamados para o problema da fidelidade católica. Um desses positivistas foi António Sardinha que, apesar de conhecer o tomismo com alguma deficiência, na sua conversão integralista aceitou o magistério global da Igreja e, nele, a valoração tomística. No *Livro do Sexto Centenário da Canonização de S. Tomás de Aquino* (1925) os nacionalistas e os integralistas ocupam lugar de relevo entre os colaboradores, sendo de sublinhar os nomes de António Sardinha, Fernando de Sousa e Manuel Múrias, entre outros, todos mais ou menos motivados pelo magistério da obra do cardeal Mercier, e pela ordem de Pio XI, *Ite ad Thomam* («Ide a Tomás»).

Com todo o peso das conotações políticas, João Ameal tem de ser visto de um ângulo diferente daquele que se aplicou a Alfredo Pimenta.

João Ameal é autor de dois ensaios onde o substantivo é homólogo: *A Revolução da Ordem* e *A Revolução Tomista*. Ameal aderiu ao ideário de Mussolini, o que a teoria do poder político de S. Tomás de algum modo justifica, mas sem os erros (e não somente exageros...) a que a prática levou. Um filósofo tomista não pode, por respeito à verdade, aceitar alguns dos preceitos, em especial aquele que ordena tomar como sempre certa a palavra do *Duce*, até porque isso retira ao fiel a liberdade de distinção entre a palavra da Igreja e a palavra temporal, passíveis de contradição, como sucedeu no processo do fascismo italiano. Não obstante, definidas as questões de distinção entre tomismo e autoritarismo, é evidente que, aos jovens nacionalistas portugueses do período anterior à Segunda Guerra Mundial,

---

([1]) «A Tensão Positivismo-Tomismo em Alfredo Pimenta», in P. Gomes, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, 1986, pp. 193-201.

S. Tomás apareceu como fundamentador da filosofia de um poder assente no primado da autoridade. Deduções lógicas, apoiantes do patriotismo e do nacionalismo, eram também extraíveis do neotomismo. Não admira, por isso, que o neotomismo haja sido estimado pelos pensadores nacionalistas e combatido pelos pensadores não-nacionalistas.

João Ameal começou a escrever o *São Tomaz de Aquino* (1938), em 1930, para vir a ser publicado na nova série da colecção «Filosofia e Religião», fundada por Leonardo Coimbra, para a Livraria Tavares Martins, do Porto. O texto foi crescendo até 1935, data em que Jacques Maritain veio a Lisboa, o que proporcionou uma troca de ideias com Ameal, que obteve, do pensador francês, uma carta prefácio para a sua obra.

Tanto Pimenta como Maritain viram, na iniciativa de Ameal, algo digno de apoio, decerto por razões diferentes, já que o ideário de Maritain não coincidia com o ideário de Pimenta, mais próximo do pensamento de Ameal, que, no entanto, nunca se revelou um positivista, mas se revelou realista e idealista.

Ameal consubstanciou o trabalho em duas partes: uma descrição da figura humana do Santo «sem ficções romanescas ou dramáticas», e uma síntese da filosofia tomista, que resultou num compromisso de exposição técnica e de dissertação literária, tendo como fontes as obras de Sertillanges, Gilson e Tiago Sinibaldi. Do conjunto resultou um livro didáctico, um espécie de iniciação ao tomismo, com a vantagem de poder ser lido mesmo por leitores sem grande educação literária.

O compromisso de Ameal com o tomismo não ficou por aí. Foi sua promessa a de escrever um ensaio sobre as ideias sociais e políticas de S. Tomás, e era sua intenção aditar um terceiro capítulo à primeira obra, sobre a actualidade de S. Tomás. Se o ensaio sobre as ideias políticas não apareceu, cremos que o ensaio sobre a actualidade do tomismo é, afinal de contas, aquele que veio a publicar com o título *A Revolução Tomista* (Braga, 1952), em que abordou a carência filosófica portuguesa, a crítica do naturalismo, do positivismo e do materialismo, o retorno à metafísica e a defesa da restauração do tomismo, não como forma de fazer história, mas como um modo de retoma da linha de permanência do pensamento humano, repensado com os novos meios oferecidos pelo tomismo, apto à sensibilidade do pensamento moderno.

6. A crise evolucionista

A antítese às teses modernas é um universo complexo. Quase todos os escritores tiveram em consideração todas as correntes, não se fixando apenas nesta ou naquela, pelo que, embora seja possível isolar os argumentos contra o Positivismo,

ou contra o Materialismo, essa possibilidade requer uma leitura hermenêutica, atenta e morosa.

O pensamento português, mesmo já em pleno século XX, não deixou de prosseguir o combate «contra o positivismo comteano e spenceriano, o naturalismo, o cientismo empirista e o materialismo sob todas as suas formas» ([1]). Este combate foi uma constante que uniu, pelo menos nesse particular, os pensadores portugueses, independentemente da opção creencial ou religiosa. Desde Amorim Viana a Sampaio Bruno e desde Cunha Seixas a Teixeira Rêgo, a preferência foi para uma mundividência espiritualista, fosse ele centrada na revelação — ao modo pretendido pelos pensadores católicos —, ou centrada simultaneamente na razão e na revelação, como nos realistas moderados, *v. g.* Cunha Seixas e Antero de Quental.

A Faculdade de Teologia, apesar de não ter criado um sistema novo, mostrou-se actualizada e oportuna na crítica das tendências modernas, crítica onde, não raro, se encontrou com Balmes, mesmo que certo molinismo deste se tornasse motivo de cautela. João Crisóstomo de Amorim Pessoa evidenciou-se como refutador do racionalismo; Francisco Rodrigues de Azevedo foi algo impiedoso para com o hegelismo de Frederico Strauss; Manuel Eduardo da Mota Veiga combateu o positivismo que teve, em Joaquim Alves da Hora, o primeiro crítico sistemático, contrariando também as teses decorrentes do darwinismo, do organicismo, do virtualismo e do fenomenologismo. Augusto Eduardo Nunes refutou os princípios do socialismo radical e do evolucionismo materialista de Darwin e de Haeckel; enquanto Araújo e Gama preferiu ater-se à crítica do positivismo de Spencer, e do biologismo de Darwin. Era a problemática explanada nas principais publicações, como *A Civilização Catholica*, *Instituições Christãs*, e *Revista de Teologia*, surgida para enfrentar a onda do «materialismo positivista».

Ainda muito antes da fase neo-escolástica, afrontando o evolucionismo, o marechal de Saldanha (f. 1876), que residiu na Áustria e em Londres, que falava várias línguas, e estava em contacto com a modernidade livreira, pressupunha a veracidade da narrativa bíblica face às teses naturalistas e evolucionistas. Primeiro, num escrito de agradável leitura, por vezes poético, *Concordância das Ciências Naturais e Princípios da Geologia com o Génesis* (1845), por onde concluía que as modernas ideias biológicas não contradiziam o depósito da fé; depois, nos dois volumes, editados em Londres, *A Voz da Natureza* (1874-1876), que é uma concordância da Ciência com a Religião detentora do mistério, como procurou demonstrar num escrito apologético, ao romântico, *A Verdade* (1868) ([2]).

([1]) Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal 1772-1911*, Coimbra, 1938, p. 6.

([2]) «A Obra Filosófica e Científica do Marechal de Saldanha», in P. Gomes, *Filologia e Filosofia*, Braga, 1966, pp. 149-171.

As origens e a natureza da criação foram o tema escolhido por Manuel Eduarda Mota Vieira, para o doutoramento: *Dissertatio* [...] *De Perfectione Christianæ Religionis* (1854). Em três partes distintas, intelige Deus como ser de propriedades necessárias e infinitas — *potestate, intelligentia, amor*, mas são as duas restantes partes que interessam ao cenário da crítica ao evolucionismo. A segunda é dedicada ao homem, entendido como ser perfeito, criado unidade de corpo e alma, sem passagem por qualquer ciclo anterior, sendo uma síntese da criação, *synthesis creationis*; e, na terceira parte, quanto ao mundo, refuta o materialismo e o monismo, em defesa da tese da criação *ex-nihilo*. O monismo mereceu outras refutações, como as de Silva Ramos e outros publicistas. Equivalente posição acha-se na *Dissertatio* [...] *De Humanæ Specii Unitate* (1862), de António João França Bettencourt (f. 1880, ao que parece mentalmente alienado) e numa outra, *Verdade Filosófica do Mistério da Encarnação* (1873), que teve uma reedição. Aí se ocupa de João, 20, 31 («Jesus é o Cristo, o Filho de Deus»). Embora situável na Cristologia, como parénese da divindade de Jesus, do escrito ressalta a sequência criacional: o Verbo Divino encarnou na humanidade de Jesus, com um propósito; criado o homem de uma só vez, para sumo bem, o homem não consegue levar o projecto da criação a efeito. Por isso, o Pai envia o Filho, para instalar o «reino moral de Deus» na Terra.

As doutrinas de C. Darwin acerca da selecção natural (o mais forte subsiste) acharam fácil aceitação, pois o quadro factológico e argumentativo, proposto a uma sociedade competitiva, levava a compreender as razões aduzidas. Pode afirmar-se que, no plano do evolucionismo, as ideias de Darwin foram as mais populares. Não assim quanto às origens da vida, e quanto à diversificação dos seres segundo a natureza e a história, remetendo para uma genealogia evolutiva, que fazia depender a criatura humana de um antecedente ainda não humano, se bem que antropóide. Um dos principais defensores desta ideobiologia foi o micaelense Francisco de Arruda Furtado (f. 1887), correspondente de Charles Darwin, e autor de uma tese intitulada *O Homem e o Macaco* (1881). Participou de um grupo informal, denominado de «naturalistas açorianos», do qual também fez parte José Augusto Nogueira de Sampaio (f. 1900), autor de *A Vida* (1890). As teses e as hipóteses adiantadas, na esfera do natural-evolucionismo, suscitaram a reacção dos escritores católicos, mormente dos professores de Filosofia e de Teologia do Seminário açoriano, que viam, nos escritos naturalistas, não tanto uma proposta científica como um desafio às crenças cristãs fundadas na leitura literal da Bíblia, e na tradição do ontocosmogonia cristã. Por vezes não se terá questionado a conciliação do possível e do impossível (salvo por milagre) e desta aporia achamos eco no ensaio *Dos Impossíveis em Filosofia Natural* (1899), de Eugénio Vaz Pacheco de Castro (f. 1911). Na época, um dos mais brilhantes pensadores açorianos era o padre António

Maria Ferreira (f. 1912), aliás natural da vila de Sertã, incardinado na diocese açoriana, onde ensinou e dirigiu um jornal muito combativo, *O Peregrino de Lourdes*. Nele muito houve de se ocupar na apologia marial, em oposição ao naturalismo e ao evolucionismo, produzindo múltiplos escritos, e mantendo vivas polémicas, que passaram para os jornais metropolitanos, envolvendo outros pensadores, como sucedeu a Tiago Sinibaldi, comparsa desta polémica, cujo principal documento é o *Polémica Científica sobre a Origem da Vida* (1895), do citado padre Ferreira ([1]).

Expressão da apologia contra o evolucionismo materialista é a tese de um jovem, Francisco de Paula Peixoto da Silva e Bourbon (*O Criador, o Homem e a Natureza*, 1877), totalmente inspirado na doutrina de São Tomás e repassada de um sensível optimismo perante os ornamentos da Natureza e as excelências da união da alma ao corpo.

Quanto aos vínculos geracionais da criação, os pensadores católicos não puderam aceitar que a criatura humana fosse um produto tardio, surgido por evolução de outra, ou outras criaturas na Natureza. Aceitaram a ideia de fraternidade universal, quer dizer, todas as criaturas são irmãs por serem criadas pelo mesmo Criador, de modo que as criaturas dos primeiros cinco dias são de facto irmãs das criaturas do sexto dia, em que é criada a criatura humana, de uma só vez. As demais criaturas humanas serão criadas no tempo, no momento da concepção, em que recebem a alma.

Admite-se, no entanto, que a causa da criação é o homem, nesse caso o homem sendo o centro da criação. Ainda que a Terra não seja o centro astronómico do Universo, o homem é o centro da criação, de onde a justeza de um antropocentrismo, desde que se abra caminho para outro centrismo, esse superior, o relativo ao alfa e ao ómega, o teocentrismo ([2]). A razão e a revelação suportam a tese. Não há lugar à antropolatria, porém, uma inusitada questão raro ou nunca foi abordada, como se fosse tabu. Se todas as criaturas são irmãs, o homem, por sua superior dignidade, é, ou não é, o fratricida por excelência? Acaso não é ele o primeiro e principal depredador? O tema inere à Teologia Moral, mas houve medo de o aprofundar.

Ainda que a sua memória se ache mais ligada aos estudos de Literatura, e sobretudo à Filologia Clássica e a Camões, porque a tais cadeiras se dedicou na Faculdade de Letras de Lisboa, desde 1928, as primícias de José Maria Rodrigues (f. 1942) situam-se no âmbito das Ciências Filosóficas e Teológicas. Foi um dos

([1]) Cf. P. Gomes, *Caminhos de Lourdes*, Lisboa, 2002; Ruy Galvão de Carvalho, «Contribuição dos Açores para a História da Filosofia Portuguesa», in *Rev. Port. de Fil.*, 1955, tomo XI, II, pp. 633-647.

([2]) Augusto Eduardo Nunes, *O Antropocentrismo perante a Razão e a Revelação*, Porto, 1880.

que, na Faculdade de Teologia de Coimbra, seguiu a via tomista, se bem que ampliada a uma leitura das Ciências modernas, tendo apresentado (1888) a tese intitulada *Pensamento e Movimento. Estudo Histórico-Crítico sobre o Materialismo Contemporâneo*, a qual lhe mereceu o acesso à cátedra. A obra coroa um itinerário já iniciado na tese *De Materiæ Creatione ex Nihilo* (1888) em refutação dos dogmatistas modernos. Actualista, fez análises de múltiplas questões contemporâneas na imprensa, sobretudo na revista *A Civilização Catholica*, de L. M. da Silva Ramos, e manteve acesa polémica com o jornal *Evolução*. Nos seus diversos escritos, parte da doutrina da Fé, sustentada pela Teologia Fundamental e pela revelação, apoiada no discurso tomista, por forma a refutar as diversas formas de materialismo, palavra em que envolvia as correntes correlativas, como o evolucionismo e o positivismo.

A tese fixista moderada tem prevalência, *vide* o parecer de Luís Maria da Silva Ramos: tudo acontece como aconteceu no primeiro dia. Quem criou fê-lo simultaneamente, para durar até ao fim dos tempos ([1]).

O evolucionismo não contradita o criacionismo. Admite-se que haja um segundo estado, sequente à criação. O Criador cria as essências, os actos e as substâncias, mas não interfere de modo directo nas chamadas causas segundas, no ciclo das quais se colocam as variações, ou os modos. A ideia de *mutatione* envolve a evolução, sem contrariar a ideia de criação. O conceito de *élan vital*, recebido de Bergson, recria a variante de evolução criatriz ([2]), diferente da evolução determinista, peculiar a um pensador como Silvestre de Morais, enquanto a primeira acha eco no criacionismo de Leonardo Coimbra.

Entre fixismo e evolucionismo a perspectiva neotomista preferiu atender à tradição: as primeiras causas são fixas e imutáveis, as sequentes são finitas e mutáveis. Nem fixismo absoluto, nem evolucionismo necessário.

7. Estética literária

A Literatura é uma espécie de um termo maior, ou género, a Arte. Na lição tomista, arte define-se como virtude intelectual, enquanto confere uma capacidade para atingir um bem, ou todo o bem. O predicado virtude entende-se em acepção relativa, não sendo análoga das virtudes teologais e cardeais, mas presume-se que a arte seja um hábito operativo ordenado ao bem, por isso que se requer

([1]) L. M. da Silva Ramos, «A Cosmologia Genesíaca perante a Filosofia e a Ciência», in *A Civilização Catholica*, 1878, vol. I, n.º 9, p. 9 e *passim*.

([2]) «Bergson e a Filosofia Portugesa» in P. Gomes, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, 1986, pp. 293-305.

uma simultânea e inerente virtude moral, e, neste caso, a arte tem analogia com a prudência, embora não requeira, como esta, os hábitos morais. De todo o modo, a arte fundamenta-se na Natureza e, esta, na Criação, pelo que a arte que se ordena ao mal não é arte. Interpretando a lição do Aquinate, o comentador João de Santo Tomás admite que a forma da arte difere da forma moral porquanto esta visa o fim devido, enquanto aquela visa a ideia do artífice, pelo que nem a moral depende da arte, nem a arte da moral, todavia, há um limite para a expressão artística, a prudência, pois uma arte que não realizasse os supostos da prudência seria como que um conhecimento que não atingisse os pressupostos da verdade. É a coabitação essencial da Verdade, da Bondade e da Beleza que realiza a missão da arte, ainda que esta seja uma espécie autónoma, de onde o artista ser merecedor de repreensão caso peque por ignorância da sua arte, mas não por pecar quanto à ciência e à consciência do que faz. A arte enquanto arte não depende da vontade, mas da inteligência, e se acaso se submeter à vontade, esse predicado é causa da prudência e não causa da razão artística ([1]).

Ocorre afirmar que ao pensamento cristão em geral e ao neotomismo em particular, se afigurou que a arte, e de modo mais explicativo a Literatura, abandonara todo o senso de prudência já evidente na transição do Romantismo para o Realismo. O Realismo fez uma transacção com a Literatura, ao compeli-la à prática do cânone requerido pelo realismo filosófico, ao propor alicerçá-la em comprovadas certezas, que definiram os critérios de veridicidade e de objectividade, abrindo-se em uma realidade individual e social, sem véus de fantasia, abrindo-se em uma sequência de corolários: o irreligiosismo (tanto na esfera dogmática como na esfera anti-eclesial), o inconformismo com a Tradição em geral e com a do Romantismo em especial, a supremacia da realidade física, a aceitabilidade das novas correntes (idealismo, positivismo, evolucionismo, socialismo) e, por fim, uma radicação do que se convencionou designar de materialismo optimista: o reviver de um sentimento utópico, crente da instauração da felicidade neste mundo, contra os prognósticos da lição do sobrenatural. Nega-se a arte pela arte, proscreve-se o convencional e o retórico. A Literatura tem de ser espelho directo da vida, sem jogos ocultantes, o que envolve o compromisso ideológico, a não emotividade perante o real, a crítica dos costumes. As Conferências do Casino constituíram o prólogo ao desenvolvimento do nosso Realismo, logo seguido, ou ampliado, pelo Naturalismo — que definiu um cânone, pois o Naturalismo em Literatura tem de expressar os progressos da Ciência, o romance deve inspirar-se no quotidiano e, por fim, seguir o método fisiológico, descrevendo as emoções através das manifes-

([1]) João de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I. Cf. P. Gomes, *João de Santo Tomás na Filosofia do Século XVII*, Lisboa, 1985.

tações físicas e fisiológicas [1]. Acerca destas estéticas literárias no caso português continua de educativa leitura o volume *A Geração Nova* (1886), de Sampaio (Bruno), dedicado aos novelistas. Postula a origem do romance na tradição helénica, considerando que a latina foi menos romanesca e mais epopeica. No cenário oitocentista Bruno classifica os romances em seis tipos: histórico, de intriga, íntimo, de costumes, de intuito ou de tese, e naturalista. Contempla com atenção o romance de intuito, ou de tese, tão estimado dos escritores crentes como dos escritores descrentes (realistas e naturalistas) e, olhando para o conto, declara menor admiração pelo conto satírico, que lhe parece reduzir a arte literária à maledicência e à malevolência, havendo de considerar-se que Bruno preconizou não um realismo nu e cru mas uma arte capaz de edificar a «moral social» [2].

A renovação escolástica não podia licitamentre contemporizar com os modelos naturalista e realista à Zola, ou a um certo Eça de Queiroz, ou um certo Abel Botelho, pelo que, embora se não investisse muito na crítica literária, houve tentativas de abordagem, não tanto por razões estéticas mas por razões éticas. Considerava-se a exigência da Ética perante as vias modernas da estética. Uma das primeiras críticas é da autoria do teólogo Joaquim Alves da Hora, *O Realismo em Literatura* [3], em que ensaia um diagnóstico das inexactidões ontológicas e das deficiências éticas do realismo literário, que inundava o país. A seu ver, o Realismo tornara-se uma obsessão, de todo indiferente à Lei, norma das acções e princípio regulador dos fenómenos da consciência. Recusou a literatura satírica, o polemismo desenfreado, a maledicência social e, sem dúvida, *o abandono do pudor*. Tendo a arte uma função educativa, requer dela o cânone da prudência. Ora, a Literatura contribuía para a instauração da Moral sem Deus, para a fundamentação de uma ostensiva Antropolatria, pondo de parte o dado adquirido de que a Ciência não basta como farol da consciência, como depois seria exposto por Ferreira Deusdado. A tradução portuguesa por Gomes dos Santos, do ensaio de A. D. Sertillanges, *A Arte e a Moral* (1905), trouxe um contributo mais sistemático à ideia da arte literária segundo a Ética, dando-se ininterrupta primazia à função educativa da arte.

N'*A Palavra do Semeador* (1906) Sena Freitas defende a excelência do homem e da alma humana aduzindo a missão religiosa da Literatura, no que achou a não ostensiva mas cautelosa dúvida do visconde de Vilamoura, na epístola intitulada *A Moral na Religião e na Arte* (1906). Só anos depois Ferreira Deusdado, sempre

[1] Teixeira Bastos, *Estética Naturalista*, Lisboa, 1885; A. Salgado Júnior, *História das Conferências do Casino*, Lisboa, 1930, pp. 55-56; António José Barreiros, *História da Literatura Portuguesa.*, 13.ª ed., Braga, 1992, vol. 2, pp. 185-200.

[2] Bruno, *A Geração Nova*, Porto, 1886. Cf. *Enc. Biblos*, vol. 4.

[3] Cf. *Instituições Christãs*, 1883, vol. 9-10, pp. 243-246 e 267-270.

comprometido na reflexão sobre os grandes problemas educacionais, com relevo para a recuperação dos criminosos e para a penitenciária de reinserção social, deu um contributo de fundo, em *A Crise do Ideal na Arte* (1916), em que estabelece o cânone tomista: «A arte tem por princípio o belo, o seu destino é representar o ideal [...] uma beleza mais pura do que o real.» (1) A arte está para além do que ele nomina de «heresia do modernismo».

O aprofundamento do problema patente em escritos do convertido José Agostinho (de Oliveira) levaria, com o tempo, à emergência do debate acerca do realismo cristão e do romance católico, que, não obstante, só ganhou relevo doutrinal nos meados do século XX, no diálogo de Francisco Costa com João Mendes, aquele em defesa, não do romance católico mas do realismo integral cristão, a seu ver lícito, mesmo desde dentro da doutrina tomista (2).

8. Pensamento teológico

Coroa da Filosofia na tradição escolástica, antiga ou moderna, é a Teologia, o discurso acerca *de Deo*. Jamais se considerou a Filosofia isolada, seja do Universo, seja do Homem, seja de Deus, por isso a sua situação de ancilaridade, de medianeira entre a Natureza (Universo) e Deus, através do homem. Ela constitui-se como a chave pela qual o segredo do Criador é aberto e revelado à criatura. O pensamento teológico completa a neo-escolástica na ordem especulativa. Nos finais do século XIX e nos primórdios do século XX, que de certo modo continuam a cultura de Oitocentos, o pensamento teológico é determinado por situações e problemas concretos, lidos segundo a mensagem da Revelação e apurados pelo exercício da Razão, problemas esses cronológica e ideologicamente localizados, entre os quais enumeramos os que, a nosso ver, tiveram maior carga determinativa: os debates antitéticos Positivismo/Fé, desde os meados do século XIX, e com maior vigência a partir de 1870; a proposta do neotomismo segundo o projecto da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII; a crise e subsequente extinção da Faculdade de Teologia de Coimbra; o encerramento dos Seminários e a crise modernista. Esta cadeia de factos permite-nos viajar no que delinearíamos como o primeiro grande período do pensamento teológico português contemporâneo, período esse que se alarga a cerca de meio século, entre 1870 e 1930.

(1) F.-Deusdado, *op. cit.*, p. 16.

(2) Luís Forjaz Trigueiros, *Tendências do Moderno Romance Católico*, Coimbra, 1940; Francisco Costa, *Diálogos Estéticos*, in *Obras Completas*, vol. 3, Porto, 1989; P. Gomes, *Francisco Costa, um Escritor Integral*, Lisboa, 1992.

O período de decadência da Teologia é o século XVIII, mormente o último quartel. Silenciado Aristóteles, Tomás emudece. Há um combate à teologia tomista nos círculos modernizantes da Congregação do Oratório, dos Agostinhos, e, depois, na política de Pombal. Bernardino de Santa Rosa e José Caetano aparecem como qualificadores e defensores do tomismo, que, na Europa, e em virtude da leitura essencialista de Wolfio, também sofre minoração no purgatório das ideias. A tradição tomista não se perde e, durante todo o século XIX, há pioneiros que facilitam o período de renovação.

O pensamento teológico apresenta múltiplas vertentes, a partir da especulativa se gerando as práticas, ou especialidades, de natureza pastoral e cultual. Fixaremos o olhar na vertente especulativa, ainda que tenhamos de aduzir algumas práticas. As especialidades (Liturgia, Teologia Pastoral, Oratória Sacra, História Eclesial, Direito, etc.) excedem do contexto, ainda que pudessemos aduzir a Oratória, dado que nela se encontram expressos os temas e os problemas, já da Teologia especulativa, já da pastoral ([1]).

O neotomismo provoca tensões. A primeira delas foi a que opôs tomismo e positivismo e que levou Alfredo Pimenta, já depois de converso, a uma teoria de adequação do positivismo ao tomismo, desejando ele que Comte tivesse o seu Tomás, tal como Aristóteles o tivera. A segunda tem natureza política e condiciona o neotomismo político, baseado no humanismo integral de Maritain, que teve fundos reflexos na sociedade portuguesa, num momento de crise, onde eram patentes os sinais de afastamento entre materialismo e espiritualismo, socialismo e personalismo, e, dentro da Igreja, entre conservadores e católicos progressistas, cujo conciliarismo passava por uma leitura moderna do personalismo tomista, segundo a influência do neotomismo francês. Enquanto isso, os teólogos tendiam ao abandono do tomismo neotomista e a uma adesão ao neotomismo germânico, mais idealista e voluntarista e, por conseguinte, conciliador das vias augustinista e tomista.

De um modo geral, o tomismo português apresenta três aspectos: o tomismo criativo da escolástica, nas versões dominicana, jesuíta e carmelitana; o tomismo ideológico, quase sempre imobilista e dogmatizante (tão peculiar do controversismo medieval como da apologética moderna); e o tomismo estrutural. Entendemos, por este último, aquela ordem própria e constante do pensamento português que, mau grado debilidades eventuais, se formula no cânone realista da lógica formal em filosofia e do cânone pístico em teologia, harmonizando fé e razão. Nesta estrutura mental há lugar para a ciência divina (que inere à revelação), para a ciência huma-

([1]) Remetemos para J. P. Gomes, «A Oratória Sacra em Portugal no Século XIX», in *Joaquim Alves Mateus. Orador Político e Sagrado*, Lisboa, 1987, pp. 107-116; Idem, *O Pensamento Teológico Contemporâneo em Portugal*, Braga, 1991, pp. 87-94.

na (que inere à razão) e para a ciência mista (inerente à razão que deduz racionalmente, mediante os dados da fé). A estrutura tomista consente o diálogo permanente da fé e da razão, uma vez que racionaliza os dados da fé e misticiza os dados da razão. Consente, por isso, a concórdia da filosofia com a teologia e, apesar do racionalismo, permite o conhecimento afectivo. Filosofia medianeira, tal como o aristotelismo, há lugar histórico para uma simbólica dos conhecimentos na estrutura do pensamento português: tem sido possível conciliar platonismo e aristotelismo, escotismo e tomismo, realismo e idealismo, mesmo que em permanente tensão, à luz da mesma verdade, que é como é.

A informação disponível mostra que nas instituições não houve um considerável surto de teologia tomista, o que, aliás, não é de admirar, se considerarmos a predominância do idealismo alemão de Kant e de Krause na Faculdade de Teologia e na Faculdade de Direito em Coimbra ([1]). Este dado tem a ver com a crise da Faculdade de Teologia de Cânones, que foi extinta em 1836, retirando à Faculdade de Teologia um suporte de absoluto apoio, como se a Faculdade de Teologia tivesse de ficar coxa. A decadência da língua latina no ensino teológico assume carácter endémico. O currículo disciplinar dos cinco anos de Teologia é mais ou menos o do esquema pombalino (1.º ano: História Eclesiástica e Teologia Dogmática Geral: 2.º ano: Teologia Dogmática Especial e Teologia Mística; 3.º ano: Teologia Dogmático-Prática; 4.º ano: Teologia Litúrgica; 5.º ano: Teologia Pastoral, Eloquência Sagrada e Sagrada Escritura). A reforma pombalina convidava mais à importação de compêndios franceses do que à redacção de compêndios portugueses. O teólogo Damásio Jacinto Fragoso elaborava (1885) um projecto de reforma da Faculdade de Teologia, de modo a pô-la em dia, mas, ao elaborar o projecto incorreu num vício, o da tendência secularizante, pela qual a Faculdade perdia em muito o seu carácter de subordinação eclesial. O bispo conimbricense Manuel Correia de Bastos Pina, ver-se-ia envolvido numa longa disputa que poderíamos definir como a disputa dos teólogos e secularistas. À margem da Igreja, e nem sempre necessariamente contra ela, surgia uma teologia laica, de pendor racionalista, dependente da especulação do dogma, tal como a vemos em Pedro de Amorim Viana e em Sampaio (Bruno). A crise curricular, a falta de trabalhos originais, a demissão de professores, a inflação de traduções, tinham colocado a Faculdade de Teologia em estado cadavérico. A fundação (1900) do Colégio Português na Universidade Gregoriana serviria de sucedâneo à nossa escola normal de Teologia. Quando o Governo da República procedeu à extinção (1911) da Faculdade de Teologia, assi-

([1]) Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal*, 2.ª ed., Coimbra, 1938; António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, 1983.

nalando os seus professores à novel Faculdade de Letras, que extinguia a República? Verdadeiramente, nada. O erro da República não foi o da extinção; foi o da incapacidade de diálogo com a Igreja hierárquica para se construir, desde raiz, uma nova escola, embuída das grandes tradições teológicas nacionais.

Quem ler a memória devida a M. E. da Mota Veiga sobre a Faculdade de Teologia (1872) notará como ainda prevalecia o cânone pombalino. O método e o currículo tinham envelhecido e a renovação era nula. Em 1886, o futuro arcebispo Augusto Eduardo Nunes tentara publicar o *Theologiæ Fundamentalis Compendium*, sem efeito, porque, estando elaborado em conformidade com as doutrinas do Concílio do Vaticano, as constituições e decretos conciliares ainda não tinham obtido o *placet regium* português, só concedido em 1884, o que permitiu a edição daquela obra didáctica. O dualismo jurisdicional (do Estado e do bispo de Coimbra) criara uma situação desconfortável, porque o magistério episcopal se não podia exercer em plenitude, tanto mais que havia o desejo de renovar o ensino teológico. Nem todos os professores se mostravam interessados na renovação e, em 1907, já pediam que a Faculdade fosse extinta e criada uma outra, de Letras. Era a via para acabar com uma penosa controvérsia, com aspectos de regalismo e de episcopalismo, que se enredava. Quanto à «orientação tomista» que Leonardo Coimbra invocou em 1919 para extinguir a Faculdade de Letras coimbrã, o juízo carece de conferência, porque havendo já a profissão oficial de seguir o Tomismo, apenas alguns professores se afoitaram a ele, e nem sempre por estudo directo da lição tomista. Entre esses professores cite-se o inequívoco exemplo de Luís Maria da Silva Ramos. Era um sacerdote, lente de Prima da Faculdade de Teologia e depois professor da Faculdade de Letras. Polemista doutrinal anti-racionalista, afirmou-se difusor e promotor da imprensa católica, sendo personalidade-chave no renascimento católico português no último quartel do século XIX. Fundou e dirigiu revistas de doutrina e de cultura, *v. g. Estrela d'Alva* (Braga, 1872-1874), *A Civilização Catholica* (Porto, 1878-1882), *A Sciencia Catholica* (Coimbra, 1886-1889) e, de parceria com Fortunato de Almeida, a *Revista Contemporânea de Questões Religiosas* (Coimbra, 1894). Autor de uma vasta bibliografia, é um dos pontos de referência do neo-tomismo do século XIX, tendo colaborado com Chardron, editor de *A Civilização Catholica*, revista que veiculou o ideário de Leão XIII, os projectos da União Católica e a difusão da espiritualidade cristã na sociedade laicista em vigência. No mais prevaleceu o eclectismo, já herdado da época pombalina, com forte recurso a bibliografia francesa, alguma de origem belga. E a Faculdade viria a ser extinta [1].

[1] A questão foi confusa, havendo muitos opúsculos e livros resultantes, alguns deles, de autoria anónima. Para melhor informação, cf. Manuel de Almeida Trindade, *A Faculdade de Teologia e o Incidente com o Senhor Bispo-Conde D. Manuel Correia de Bastos Pina*, Lisboa, 1954;

O benefício da crise recaiu no Seminário de Coimbra, onde a filosofia e a teologia tomistas foram promovidas e estudadas desde 1883, onde se produziam livros de estudo, enquanto outras escolas análogas tinham de recorrer a livros traduzidos, como a *Teologia Moral Universal* (Viseu, 1874-1883), de Scavini, o *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, de Tanquerey (autor que ainda seria editado e estudado nos meados do vigésimo século), o *Manual de Apologética*, de Boulanger, e o *Manual de Teologia Dogmática*, de J. Bujanda, livros estes pelos quais estudaram ainda recentes levadas de alunos teólogos. A teologia de autoria laical é mínima neste cinquenténio que vai desde 1870 a 1920, ainda que, no domínio da teologia natural, se afirme a criacionista visão de Leonardo Coimbra e, mau grado certa heterodoxia, a intelecção panteísta-cristã (saudosista), de Teixeira de Pascoaes, além de escritores teológicos de funda ortodoxia como o conde de Samodães (*Enciclopédia Romana*, 1874) (1) e Roberto G. Woodhouse, nos seus trabalhos de aplicação científica.

Coimbra, e sobretudo o seminário, manteve a dianteira do esforço de vencimento da crise. Os escritos da teologia apologética de Luís Maria da Silva Ramos, têm de ser aferidos tanto à Faculdade de Teologia como ao Seminário de Coimbra. Àquela instituição se deve a mais valiosa obra da nossa teologia dogmática e da nossa teologia fundamental, devida a dois teólogos de primeira água: Bernardo Augusto Madureira (f. 1910), autor dos três tomos da *Institutiones Theologiæ Dogmaticæ Specialis* (1885-1893), e D. Augusto Eduardo Nunes, (f. 1920), autor de *Institutiones Theologiæ Fundamentalis* (1897), obra seguida na faculdade e em seminários.

O compêndio *Institutiones Theologiæ Domgmaticæ Specialis*, em três volumes (1885-1893), é mais abrangente e pormenorizado. Considerando a Teologia o «sermo de Deo», em que Deus *simplex est, vel spiritus purissimus*, o autor assenta nas fontes da Escritura, da Tradição e do Magistério. O 1.º volume versa os fundamentos — Pneumatologia, Cosmologia e Antropologia; o 2.º contém a Cristologia, ou «sermo de Christo», com as sequências sobre a Messionalogia e a Soteriologia; e o 3.º inclui a *theologia dogmatico-polemica*, sobre os sacramentos e a refutação das heresias. A esta mesma geração, que seria mestra para o primeiro quartel do século XX, pertencem ainda teólogos coimbrãos, como o especialista em Teologia natural, Manuel Vieira de Matos, e o teólogo sacramentalista, José Alves Mattoso, autor de uma obra (*Os Sacramentos*, 1929) ainda tida e havida modelar nos meados do

Manuel Augusto Rodrigues, «O Ensino de S. Tomás na Universidade de Coimbra», *Didaskalia*, Lisboa, 1974, IV, pp. 297-320; J. M. da Cruz Pontes, *Para a História da Faculdade de Teologia de Coimbra no Século* XIX. *Beneplácito Régio contra a Autonomia do Ensino*, Coimbra, 1991; A. de Jesus Ramos, *O Bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*, Coimbra, 1995.

(1) Cf. Manuel Clemente, «Francisco d'Azeredo Teixeira de Aguilar e o Apostolado dos Leigos em Portugal», in *Laikós*, IX, 4 (1986), pp. 471-498.

século XX, em que foi reeditada. Em Braga há a assinalar, entre outros, João Roberto Maciel e Manuel de Albuquerque (f. 1912), prior da Colegiada de Guimarães, autor de uma *Teologia Fundamental* (1882) ([1]). Na área dos estudos bíblicos salientou-se António Garcia Ribeiro de Vasconcelos (f. 1941), oriundo da escola conimbricense e autor de múltiplo interesse teológico. O esforço de Braga e de Coimbra na formulação de uma tradição teológica renovada sofreu dois rudes golpes. Um deles veio da suspensão da publicação da revista *A Voz de Santo António* (1910), na sequela das polémicas acerca do modernismo, em que o cónego Miguel Ferreira de Almeida, na *Revista Católica* (Viseu), veio a dar como provado que a mencionada revista bracarense e franciscana estava possessa de modernismo, nos artigos do padre Manuel Alves Correia (f. 1948). A decisão pontifícia pondo termo à *Voz de Santo António* que era, com a *Revista Católica*, de Viseu, e o semanário de circulação nacional *A Guarda*, uma das nossas mais influentes publicações doutrinais, teve duas consequências de curto prazo: exacerbou o franciscanismo laicista, que se revelou na mística franciscanista anti-eclesiástica da «Renascença Portuguesa» (Guerra Junqueiro, Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra antes de convertido...), e limitou os desejos especulativos dos teólogos, que recearam o perigo de, especulando, cometer desvio modernista. É um tema que está hoje, mais de meio século passado, a solicitar uma adequada monografia.

O modernismo teológico parece inexistente, ou pelo menos indecifrável, nem mesmo nesse crucial período de 1898-1910, em que a encíclica *Pascendi* houve de concitar à ortodoxia ([2]). Podemos inferir que em pensadores que se não apresentaram como eclesiologicamente confessionais (Cunha Seixas, Silvestre Pinheiro Ferreira, Antero de Quental, Sampaio Bruno e Pascoaes, por exemplo) há uma pesquisa racionalizante da Teologia, mas não podem considerar-se modernistas na acepção canónica. Bruno e Pascoaes apresentam sintomas de heterodoxia mas não de modernismo sacral, e o pantiteísmo constitui um modo de explicar a diferença entre Deus e Universo. Na ordem da Cristologia, a escola de Ernesto Renan achou comentadores, importadores e editores, gerando uma reacção católica ainda por investigar, embora haja diversos escritos que visaram a específica refutação da Cristologia da escola de Strauss e Renan. Todavia, é de notar as dúvidas que impenderam sobre a revista *Estudos Sociaes* (1907), do Centro Académico da Democracia Cristã (Coimbra), que inseriu uma *Carta a um amigo sobre a reforma social cristã e o reformismo católico*, da autoria do suíço Gaspar Decurtins, que de certo modo

([1]) Pinharanda Gomes, «D. Manuel de Albuquerque, Presbítero Egitaniense, Dom Prior de Guimarães e Doutrinador do Renascimento Católico», in *As Duas Cidades*, Lisboa, 1990, pp. 93-116.

([2]) João António de Sousa, *O Conceito de Revelação na Controvérsia Modernista (1898-1910)*, Lisboa, 1972.

ratificou uma tendência modernista daquele Centro, pelo menos na ordem política, ao preconizar alianças entre partidos católicos e não-católicos. Diversas publicações se envolveram na polémica, que irá ter reflexos no plano da intervenção do pensamento social ([1]) mas não no plano dogmático, aliás motivo de um oportuno e rigoroso ensaio de António Rodrigues de Oliveira, *Imutabilidade e Evolução da Doutrina Católica* (1908). Dos mais interessantes escritos refutatórios é *As Origens Históricas do Cristianismo e o Racionalismo Contemporâneo* (1911), de um teósofo, aliás antigo sacerdote católico, João Antunes (f. 1956), e *A Divindade de N. S. J. C. Contra Ernesto Renan* (1864), de F. Xavier Rondina. A pessoa de Cristo foi alvo de múltiplas refutações, desde o não ser Deus, até não ter existido. Quanto ao primeiro ponto é notável a tese de Manuel B. de Sousa Enes, *Mythicum Straussi Systema Evangeliorum*, em que responde a Strauss, propondo que Jesus *non idea quadam symbolica, non mythus, sed verus est Deus.* Quanto ao segundo ponto, e foi esta a tese de Bossi (*Jesus Cristo nunca existiu*, trad. port. de Tomás da Fonseca, 1909), respondeu Sena Freitas com o *Historicidade da Existência Humana de Jesus* (1910).

O primeiro quarto de século não dispõe ainda de novos teólogos, mas aproveita os herdados do século XIX, alguns deles já em lugar de sucessão episcopal, o que confere à Teologia desta época um carácter episcopal, em que alguns bispos, além de pastores, também são teólogos. O modelo porventura característico deste perfil é D. João Evangelista de Lima Vidal, um teólogo que se estreara no princípio do século, antes do advento da República, com obras de ainda actual interesse: *O Símbolo dos Apóstolos* (1910), *Sinopse de Teologia Moral* (1902-1903) e *Teologia para Todos* (1908), obra esta que revela a aliança do pastor e do teólogo. A sucessão teológica episcopal prossegue em António Mendes Belo (f. 1929), cujas inúmeras pastorais estão carregadas de informação e de dedução teológicas. Em análogo plano situam-se, com seus próprios carismas, Manuel Mendes da Conceição Santos (f. 1955), cujos escritos teológicos foram compilados por D. Francisco Maria da Silva em quatro volumes, achando-se a obra teológica de preferência no segundo, intitulado *O Escritor e o Apóstolo*; o mesmo D. Francisco Maria da Silva, arcebispo bracarense, em múltiplas intervenções pastorais e polémicas; Manuel Gonçalves Cerejeira, cuja obra *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo* (1925) efectua o ponto crítico da relação do mundo e da Igreja nos alvores deste século, cuja Obra Pastoral é toda caracteristicamente dogmática, moral e pastoral; D. José Alves Mattoso na teologia sacramental; e D. Manuel Trindade Salgueiro, autor de vários títulos e presença em várias especialidades, desde *La Doctrine de S. Augustin sur la Grâce d'après le Traité à Simplicien* (1925), à educação moral da juventude (*Pureza e*

([1]) Cf. Manuel Clemente, «Modernismo», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, pp. 249-251 e a bibliografia aduzida.

Sensualismo, 1938) à teologia do apostolado laical (*Fundamentos Teológicos do Apostolado dos Leigos*, 1959). A sequência permanece viva em nossos dias, na obra de vários bispos, bastando mencionar D. Manuel de Almeida Trindade, nas obras *Uma Visão Metafísica da Igreja* (1942) e *O que é a Teologia* (1956), e D. Sebastião de Resende, já no estudo sobre *O Sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal* (1941), já nos escritos de pastoral social e missionológica.

O consulado de Sidónio Pais e as lutas políticas do Centro Católico foram devolvendo à Igreja a capacidade magistral em regime escolar, já que, durante dois decénios, só lhe foram permissos os direitos magistrais durante os acto de culto e, por via indirecta, no plano dos movimentos de leigos. José Enes, fazendo o balanço da nossa actividade filosófica e teológica na primeira metade do século XX, achou difícil elaborar inventário para o tempo entre 1910 e 1925. Com efeito, em 1920 já os seminários se achavam a funcionar e, em 1925, vinham a público os novos teólogos de matriz portuguesa. É por isso que, entre a restauração da liberdade da Igreja (mais ou menos 1920) e os tempos que preconizaram o Concílio Vaticano II (1950-1960) se pode situar o segundo período do pensamento teológico contemporâneo, decorrente de uma escolástica eclesial, apesar da falta de uma escola central de Teologia, aliás preconizada pelo cardeal Cerejeira, como Instituto Católico, no Congresso do Centro Católico Português (1922).

Esta época também produz obras didácticas, entre elas assumindo relevo as do cónego António Ferreira Pinto, *Lições de Teologia Pastoral e Eloquência Sagrada* (1926) e *Curso de Teologia Pastoral* (1934), e de José Augusto Pereira, autor de *Lições de Teologia Pastoral* (1936). A apologética de certo modo conclui o discurso teológico, ao assumir os dogmas e as teses perante as opiniões e as antíteses. É na apologética que se costuma proceder à demonstração, pelo que ela assume, por vezes, o carácter de controvérsia, de apologética controversista ou negativa. A literatura apologética é abundantíssima durante todo o ciclo temporal em vista, abrangendo a defesa da Igreja enquanto instituição, do clero e das Ordens Religiosas, das relações da Fé com a Ciência e a Razão, da Mariologia, etc. O elenco seria infindável, mas há lugar para registar, de Camilo Castelo Branco, *A Divindade de Jesus* (1865), os escritos de leigos como o conde de Samodães (também hagiólogo e sociólogo) Gomes dos Santos e Zuzarte de Mendonça. Da apologética negativa fazem parte as refutações da Maçonaria, em que têm cabimento os escritos do marquês de Lavradio, de Fernando de Sousa (*A Doutrina Maçónica*, 1901), de Zuzarte de Mendonça (*A Maçonaria*, 1902?) ou os escritos sempre polémicos de Amadeu de Vasconcelos (isto é, Lusol, ou Mariotte) [1], sempre na linha da encíclica

[1] Cf. «Apologética», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, pp. 82-102; P. Gomes, *A Cidade Nova*, Lisboa, 1999, pp. 41-72.

Humanum Genus, de Leão XIII. No plano da controvérsia, para além de incontáveis textos sobre a questão política, sobre a liberdade de ensino religioso, sobre as cultuais, etc., há uma componente a reter, a da crítica às outras igrejas cristãs, patente em livros de fundo, quais o de M. Gomes Jardim, *A Igreja e o Protestantismo*, e o de Francisco Mendes Alçada de Paiva, *O Protestantismo Esfacelado perante a Verdade do Catolicismo* (1916). A linha de controvérsia persistiu através dos decénios entre 1930 e 1950, com a tónica na crítica do individualismo, do socialismo radical e do materialismo, em obras de frequente aparecimento, com vista na intervenção social da Igreja, e decorrentes de autores ligados à Acção Católica, como o padre Abel Varzim e o padre Francisco Inácio Pereira dos Santos, sem prejuízo dos teólogos da política, que de algum modo harmonizaram o Estado Novo a uma visão de Igreja, quais um Gustavo de Almeida e um D. João António da Silva Saraiva. Esta área de controvérsia permanece atenta a outros interesses, disso sendo exemplo o padre João de Oliveira, crítico do protestantismo em geral e das «testemunhas de Jeová» em particular. Um dos mais competentes teólogos desta época é o padre Leonardo de Castro, franciscano (f. 1941), cuja obra estará porventura esquecida, num país que, na primeira metade do século XX, teve magistrais Leonardos, na filosofia Coimbra, na teologia Castro. A esta época são aferidos os estudos de teologia natural e relevada de Manuel Mendes do Carmo, *Porque Jurei Crer em Deus* (1938) e de Manuel Gomes Jardim, *A Existência de Deus* (1934).

O reinado social de Jesus Cristo pela Eucaristia foi tema caro à mente de Leonardo de Castro. Este tema introduz-nos na importante sequência da teologia da Eucaristia, especialmente desenvolvida a partir dos Congressos. Se as comemorações tomísticas de 1924 não deram azo ao surgimento de uma renovada teologia tomista, mau grado o esforço nesse sentido do dominicano D. Domingos Frutuoso, já o oposto se deve afirmar dos congressos eucarísticos, em torno dos quais, e por causa dos quais, se terá produzido a mais abundante literatura sobre a Eucaristia. O primeiro Congresso (Braga, 1924) terá manifestado uma tendência politicizante, de intervenção activa na cidade, mas os bispos puseram a tónica na Eucaristia enquanto sacramento.

A partir de 1930 há um decréscimo de produção de compêndios teológicos, não obstante o *Manual de Arte Concionatória* (1936), de José de Oliveira Dias. Há uma certa corrida para uma cristologia fundamental, em que um dos primeiros títulos, *Cristo de Ontem e de Hoje* (1947), pertence a J. A. Sanches de Carvalho. A ascética prefere exprimir-se em legião de livros de formação geral, de comum acesso, em que a juventude constitui o alvo. A enumeração dos livros de formação moral e religiosa (em que também se situam os compêndios escolares) leva-nos a um mundo em que, porém, sobressai *A Vida Espiritual* (1946), de José de Almeida Correia.

Na ordem da pedagogia da espiritualidade, abundaram os manuais e os livros de meditação, nem sempre de grande qualidade, muitos deles de uma piedade por vezes untuosa. Convém resalvar as reedições de autores do século XVIII (frei Manuel de Deos, por exemplo), e os editadíssimos *Missão Abreviada*, de Manuel do Canto (o livro mais editado em Portugal até há pouco, desde 1859) e *A Alma aos Pés de Jesus*, de Tiago Sinibaldi (1897, ainda editado em 1959).

9. Mariologia e fatimografia

A cadeia mariológica nunca se perdeu no pensamento teológico, ainda que as controvérsias historicistas e racionalistas do século XIX — por alguns chamado século da ciência, por outros preferencialmente designado por século da perplexidade religiosa — hajam posto a tónica na cristologia uma vez que, a partir de Ernesto Renan, a imagem divina de Cristo foi posta em causa. As aparições a Bernadette em Lourdes provocaram um movimento geral da Igreja para o culto mariano, movimento esse que afectou a sociedade portuguesa, como se infere pelos inúmeros e distintos peregrinos que fizeram de Lourdes o seu santuário, constando que um leigo como o conde de Samodães peregrinou lá 25 vezes ([1]). A proclamação do dogma da Imaculada Conceição, grata à tradição mariânica portuguesa, seria celebrada num congresso comemorativo (Porto, 1904) preparatório do Congresso Mariano Internacional de Roma. O acontecimento deu azo à publicação de estudos marianos e mariológicos de D. António Barroso, António Barbosa Leão, Tomás de Vilhena e conde de Samodães, que escreveu um inventário sobre o culto de Maria na diocese do Porto. Neste mesmo ano, o cónego Manuel Anaquim (f. 1939) publicou o opúsculo apologético intitulado *O Génio Português aos Pés de Maria*. A sequência político-social diminui a exegese mariológica como diminuiu a exegese teológica em geral, mas, a partir de 1917, a mariologia como que se apresenta numa forma singular, na literatura que decorre das Aparições de Fátima, literatura essa destinada, em breve, a constituir uma especialidade mariológica. É em torno de reuniões ampliadas, como os congressos, que a mariologia assume mais definido perfil, como se verifica no I Congresso Mariano Nacional (Braga, 1926), em que a teologia mariana foi estudada como tema da apologética, da teologia pastoral e da liturgia, em reflexões de fundo devidas a inúmeros especialistas. Análogo juízo é aferível ao II Congresso Mariano Nacional (Évora, 1946), em que sobressaíram os estudos mariológicos de Bernardo Xavier Coutinho, Mário Martins, Domingos

([1]) P. Gomes, *Caminhos de Lourdes*, Lisboa, 2002, pp. 167-231: ensaio de bibliografia Portuguesa acerca de Lourdes.

Maurício, J. S. da Silva Dias e Luís de Pina. O III Congresso Nacional (Braga, 1954) ultrapassou de longe aqueles dois, tanto pelo volume de estudos apresentados como pela diversidade (dogmática, apologética, litúrgica, pastoral, eclesiológica) como pela qualidade. Antes deste, e sob o patrocínio da espiritualidade franciscana, o Congresso Mariano sobre a Assunção de Nossa Senhora (Lisboa, 1947) produziu paradigmáticos estudos mariológicos na perspectiva da Assunção. O dogma da Assunção moveria, para lá do referido Congresso, o aparecimento de documentos convergentes, quais os de Seráfico Mesquita (*Definição Dogmática da Assunção Corpórea de Nossa Senhora*, Goa, 1948), Ferrand de Almeida (*Apontamentos sobre a Assunção de Nossa Senhora no Culto de Portugal*, 1949), de António Leite (*O Movimento Assuncionista*, 1950), de Júlio da Rosa (*A Assunção de Nossa Senhora na Tradição Açoreana*, 1950), de Molho de Faria (*A Assunção de Nossa Senhora*, 1954). A teologia do culto mariano, reflectindo a componente da piedade popular, afirma-se nos estudos mariológicos como disciplina de primeiro plano. Mormente desde 1940 a bibliografia tornada pública é uma livraria cuja leitura uma vida inteira ainda não tornaria possível. Tais estudos passam pela recolha de tradições populares, pela recolha dos cancioneiros, algumas vezes interpretados teologicamente, pelas descrições de cultos regionais e específicos.

Fenómeno singular e característico do pensamento teológico (mariológico) do século XX é o que Joaquim Maria Alonso, CMF, apelidou de «literatura sobre Fátima», porque nessa designação integra uma perspectiva poligráfica que abrange a história, a literatura e a teologia de Fátima. Luís Kondor, SVD, no entanto, numa linha que já aparece transparente em Sebastião Martins dos Reis, prefere designar o fenómeno e o seu conteúdo por «teologia de Fátima». A literatura sobre Fátima é já hoje uma volumosa livraria que o santuário tem coleccionado e catalogado, dela fazendo parte títulos de todos os géneros literários. Quanto ao que se chama «teologia de Fátima», é um ramo da teologia mariana ou mariologia, peculiar ao pensamento teológico. Podemos dizer que tudo quanto é «literatura sobre Fátima» se ordena à teologia mariana, todavia, há que distinguir entre os meros relatos históricos e as mais complexas interpretações e exegeses da natureza e do significado das Aparições. O primeiro período da Fatimologia, ou da Fatimografia, desenvolve-se entre 1917 e 1937, sendo caracterizado pelo aparecimento de relatos, notícias e testemunhos de múltiplo teor, incluindo interpretações não-católicas, como a do ocultista Hélio de Lísia (*O Milagre de Fátima*, 1917). A teologia e a apologia de Fátima exprimem-se, durante este período, na fundamental obra promocional do visconde de Montelo (pseudónimo do cónego lisbonense Manuel Nunes Formigão) em que citamos apenas *Os Episódios Maravilhosos de Fátima* (1921) e *As Grandes Maravilhas de Fátima* (1927), que é documento-chave de toda a fatimografia posterior. Este período é também caracterizado pelo aparecimento de apo-

logias literárias, poéticas e testemunhais, decorrentes em parte dos interrogatórios efectuados aos Pastorinhos, e dos testemunhos presenciais de peregrinos e milagrados. Omitindo os textos provenientes de autores estrangeiros, e cifrando o elenco nos portugueses, consideram-se fatimólogos autores como Joaquim da Silva Tavares (*Fátima e Lourdes*, 1931) e Luís Gonzaga da Fonseca (*Nossa Senhora de Fátima*, 1934, que aparecera antes em italiano *Le Meraviglie di Fátima*, 1932) que passa por ser o autor mais bem documentado deste período, em que as Aparições foram (1930) declaradas dignas de crédito.

O segundo período vai de 1938 a 1945 e nele a fatimografia consegue uma profundidade de exegese teológica, mariológica e carismática, talvez antes imprevisível, cifrada em dezenas de opúsculos cuja enumeração seria impraticável. Citam-se, porém, os *Estudos Marianos* (1945) que contêm os trabalhos do Congresso Mariológico Luso-Espanhol (1944) levado a efeito na Fátima por mariologistas espanhóis e portugueses, entre estes se mencionando, pela relevância das suas propostas, Manuel Mendes do Carmo, David de Sousa, Lourenço Insuelas e Manuel Maria Ferreira da Silva. Este Congresso eminentemente fatimológico estudou o tema de «O Coração Imaculado de Maria» segundo a mensagem de Fátima.

Um último período, desde 1946, visa primordialmente a interpretação da mensagem, e nela se situa o labor do Congresso Internacional da Mensagem de Fátima e a Paz (1951), cujas *Actas*, saídas no mesmo ano, documentam um pensamento dos sinais dos tempos na perspectiva de Fátima. Obras várias surgem, como as de José Pedro da Silva (*Fátima e a Conversão da Rússia*, 1950), J. Galamba de Oliveira (*Fátima à Prova*, 1946), Costa Brochado (*Fátima à Luz da História*, 1948), Mariano Pinho (*O Coração Imaculado de Maria à Luz de Fátima*, 1950), Fernando Leite (*Jacinta*, 1958), Messias Dias Coelho (*O que falta para a Conversão da Rússia*, 1959), J. Carreira (*Fátima e o Evangelho*, 1967). Foi durante este período que se escreveu e se publicou *Fátima, Altar do Mundo* (1953), obra colectiva dirigida por João Ameal.

Nele se situam os testemunhos e as interpretações privilegiadas da Irmã Lúcia do Imaculado Coração, nas suas *Memórias*.

10. Pensamento social

Embora a coroa do septívio escolástico seja a oitava esfera, a Teologia, o curso filosófico completa-se, enquanto filosófico, com a Ética, em suas principais expressões: a Moral e a Política. Ainda que o saber espiritual se considere distinto do poder temporal, este requer um paradigma ético, mediante cujas normas seja possível estabelecer a harmonia na comunidade. Nem todo o legal é moral, nem todo o lícito é ético: a moral estabelece os limites da lei. Enquadrado, na ordem

fundamental pelo Evangelho, na ordem funcional pelo Magistério, e na ordem filosófica pela Terceira Escolástica, criou-se uma nova disciplina, um saber em espécie, orientado para a vida prática.

A Ética era, na Escolástica, uma disciplina jamais minorada. A perda de influência nas escolas públicas gerou catecismos e iniciações, orientados para a educação cívico-religiosa, *v. g.* os *Princípios Gerais de Moral e Civilidade Cristã* (1856), de Jerónimo Emiliano de Azevedo, e *A Ciência da Civilização*, do bispo D. João Maria Pereira de Amaral e Pimentel. Estes manuais iniciáticos contribuíram para o que se chama emergência do laicado, o qual pouco relevo tinha na sociedade eclesial, só o ganhando a partir de meados do século XIX, a este laicado se atribuindo a missão de fecundar o Mundo com o Espírito da Igreja, instaurando tudo em Cristo. A mutação de um laicado passivo para um laicado activo constitui um trecho doutrinal e factual da presença católica no Mundo, mutação essa nem sempre compreendida e seguida, como se infere de uma análise autorizada, a de Artur Gomes dos Santos (*O Catolicismo em Portugal*, 1906). Releve-se, mais do que a circunstância, o facto de a Religião ser um acto de relação com Deus e com o outro, próximo ou distante, e que a filosofia inerente a uma Religião se não conclui em escola, mas está dinamizada para actuar no mundo. Quer dizer: se a Filosofia em si mesma é só para filosofar, a Filosofia com Religião propõe-se pensar, mas também, como causa final, melhorar o mundo, por via deste requisito se tendo criado um termo para especificar o que se acha implícito, desde sempre, na mensagem evangélica: o pensamento social cristão ([1]). Ele está para além da Teologia, é a própria missão da alma religiosa no mundo. Podemos defini-lo: doutrina da igreja relativa aos aspectos temporais do bem comum, em ordem aos últimos fins da humanidade, elaborada à luz do Evangelho, sendo de anotar que, tendo este tema sido incluído na catequese eclesial, ele é estudado no âmbito do capítulo «A Vida em Cristo», como prescrição à justiça e à caridade na gestão dos bens do trabalho, da propriedade e da justiça distributiva. A doutrina social é componente celular da mensagem evangélica, sendo claro que ela decorre da proclamação das bem-aventuranças (*v. g. Lc*, 6, 20-23), fonte das obras de misericórdia que, não obstante, se interpreta com maior clarividência, quando as proclama como obras de amor e de justiça. Tal como outros temas, no pensamento eclesial há tempos propícios para cada um deles, este tendo ganho relevo face à Questão Social, decorrente da nova sociedade industrial e urbana, geradora de exclusões e de injustiças, sobretudo na segunda metade do século XIX, em que se debatem sociologias e políticas

([1]) Sem os riscos do Modernismo, os meados do século XX interpelam para a Modernidade. O Concílio do Vaticano II assinala o centro radical de uma nova Teologia, porventura mais atenta à Escritura e à Pastoral do que a uma fundamentação especulativa, mas esse tema já excede o nosso limite.

extremantes (Anarquismo, Comunismo, Liberalismo e Socialismo). É perante uma sociedade dividida e sofrente, com «sede de justiça», que a Igreja assume o magistério social desta problemática, a qual se acha contemplada numa sequência de documentos de obrigatória referência, para além de outros: *Rerum Novarum* (Leão XIII, 1891), *Quadragesimo Anno* (Pio XI, 1931), *Laborem Exercens* (João Paulo II, 1981), *Solicitude Social da Igreja* (João Paulo II, 1987) e, sem dúvida, o documento que constitucionaliza o magistério social, a Constituição Apostólica *Gaudium et Spes*, elaborada no Concílio Vaticano II. O Pensamento Social Cristão fornece à doutrina os princípios de reflexão e os critérios de juízo: todo o economismo radical é contrário à dignidade da pessoa humana; as teorias do lucro pelo lucro são moralmente inaceitáveis; um sistema, seja ele qual for, que sacrifica os direitos da pessoa à organização colectivista da produção (seja no âmbito nacional, ou no internacional) é contrário à dignidade humana, sendo condenáveis todas as formas de opressão dessa dignidade — a escravatura, o economismo radical, a exploração ilícita ou injusta do trabalho, que se destina ao bem do homem, não o homem ao trabalho. A pessoa tem direito à iniciativa económica, o Estado deve zelar pela aplicação dos direitos e da justiça, vigiando a satisfação do salário e das exigências sociais quando forem justas, incluindo a greve, caso ela se apresente como recurso inevitável. Tudo isto envolve a prática da justiça e da solidariedade entre as pessoas e as nações e, sem dúvida, o amor dos pobres, dos marginalizados, e dos oprimidos ([1]).

O Pensamento Social, no princípio do século XX, ainda em reflexiva elaboração, não obstou aos progressos dos totalitarismos colectivistas, a *Rerum Novarum* tendo servido de pretexto para o surgimento de um socialismo que, mitigado por algum personalismo, era, na essência, o socialismo radical, que dividiu os católicos, propondo-se às vezes o caminho da revolução violenta, ou da violência, com recusa da pacífica docência, ao modo de como, anos mais tarde, se verifica no contexto ideológico da chamada Teologia da Libertação, peculiar à sociologia do Terceiro Mundo. As fissuras doutrinais foram objecto de militância, de que a Bélgica é modelo, sobretudo mediante o magistério do cardeal Mercier, que esteve na origem da União Internacional de Estudos Sociais (1920), a que presidiu, e à qual coube a codificação articulada do pensamento em dois documentos: o *Código Social de Malines* (1927) e o *Código de Moral Internacional* (1937) já posterior à sua morte. A doutrina teve efeitos na organização política dos católicos na maior parte dos países europeus, tendo surgido doutrinadores de primeira qualidade (Luigi Sturzo e G. La Pira, em Itália, Jacques Maritain, em França, e outros).

([1]) *Catecismo da Igreja Católica*, n.os 2419-2463.

Na condição portuguesa, embora a nossa sociedade estivesse longe dos índices económico-industriais e proletários da Europa, um pensamento de cariz social foi anterior à encíclica *Rerum Novarum*, como prova a fundação do grupo portuense de *A Palavra* (1872) que se adiantou na defesa da classe operária mediante o jornal *O Grito do Povo* (1899-1913), que reflectiu a doutrina de Leão XIII, sendo múltiplos e valiosos os documentos pastorais, politológicos e sociológicos que atestam a positiva recepção da encíclica, aliás contestada por alas do socialismo agnóstico.

Como julgamos ser do conhecimento geral, os documentos do magistério, mais do que criadores de doutrina são seus confirmadores. A encíclica *Rerum Novarum* confirmou, em doutrinal orgânica, um modelo de exegese social que já se desenvolvera como disciplina pastoral nos escritos de sociólogos e de teólogos anteriores. No caso português baste citar, como precursores, o futuro bispo de Coimbra, Manuel Luís Coelho da Silva, na oração de sapiência intitulada *O Cristianismo e a Questão Social* (1889) e já antes dele, o que veio a ser arcebispo de Évora, Augusto Eduardo Nunes, na tese doutoral *Socialismo e Catolicismo. Ensaio sobre as Soluções de Questão Socia*l (1886). Estamos ainda face a um pensamento reactivo, que envolve a defesa dos interesses temporais do Papado (a Questão Romana gerou uma avalanche de escritos canónicos, pró e contra o poder temporal, que excede o nosso intento), mas que exerce a crítica do progressivo Socialismo, enquanto doutrina agnóstica, laicista e populista, nas mais das vezes surgida como «nova religião» para suplantar a da Igreja, vítima privilegiada do Anarquismo. Nesta primeira fase, o Pensamento Social é muito mais a crítica das novas ideologias do que a proposta de soluções eclesiais. A *Rerum Novarum* teve o condão de estabelecer *o que fazer*, para além da crítica, sendo este condão já nítido nas teses do Congresso Católico Internacional de Lisboa (1895), em que as comunidades são desafiadas para a acção social, quer dizer, para o amor do próximo. A encíclica, que mereceu uma antítese, considerada de nulo carácter científico, mas de forte paixão ideológica, devida a Afonso Costa (*A Egreja e a Questão Social. Analyse Critica de Encyclica «De Conditione Opificum»*, 1895), foi tema de pastorais de quase todos os bispos portugueses, preocupados com a Família, as gangrenas sociais, o direito ao descanso dominical, etc., do mesmo modo que os publicistas lhe dedicaram atentas leituras pragmáticas: Manuel de Albuquerque (*De Brácara a Covalhâna*, 1891); Gomes dos Santos (*Reflexos da Questão Social*, 1911) e Zuzarte de Mendonça (*O que é o Socialismo*, 1912). Houve muito a ideia de combate ao Socialismo, e a bibliografia aduzida é longa, por vezes repetitiva ([1]).

([1]) «A Recepção da Encíclica *Rerum Novarum* em Portugal (1891-1900)», *in* P. Gomes, *A Cidade Nova*, Lisboa, 1999, pp. 91-146.

O movimento social cristão, inspirado no pensamento eclesial, teve ininterrupta continuidade na condição portuguesa, se bem que, numa determinada época (1910-1920), a militância dos Congressos e Obras católicas houvesse de entrosar a questão social na polémica da organização política do Estado, em vista da defesa dos direitos, liberdades e garantias da Igreja, defesa essa já afirmativa desde as sequelas do «caso Calmon» (1901) e do surgimento de organismos de militância social (CADC, a revista *Estudos Sociaes*, de Álvaro Diniz da Fonseca, os Círculos Operários e as Ligas de Acção Social Cristã).

Ao criar-se o vasto quadro da Acção Católica Portuguesa, o primado do social tornou-se inevitável, sobretudo nos organismos vinculados ao trabalho e à responsabilidade política (organismos operários, rurais e universitários). Testemunho deste primado foram as quatro Semanas Sociais Portuguesas (que visavam a restauração cristã da sociedade, numa reflexão independente de sectarismos ideológicos) que decorreram sob a forma de Cursos (Lisboa, 1940, sobre os aspectos da Doutrina Social da Igreja; Coimbra, 1943, sobre as bases cristãs de uma ordem nova; Porto, 1948, sobre os problemas do trabalho; e, por fim, Braga, 1952, sobre questões educativas) (1).

As reclamações da Igreja quanto aos seus direitos, liberdades e garantias, a par da exigência de uma nova ordem social, motivaram muitos católicos para a militância social, recorrendo mesmo à intervenção política. Os Círculos Operários, as associações de classe e as agremiações católicas como que podiam formar a base de um Partido interveniente. O primeiro viria a ser o Partido Nacionalista, em que pontificou Jacinto Cândido (foi motivo de divergência na sociedade católica) baseado nos Centros Nacionais, de que o CADC foi o primeiro modelo, e o segundo veio a ser o Centro Católico Português (1917) que logrou representação parlamentar, mas foi desactivado (não extinto) em 1932.

De facto a conciliação entre a Igreja e os partidos raro se mostrou pacífica. Nos começos do século, perante a surgência do Partido Nacionalista (que era implicitamente o «Partido de Deus»), os católicos viram-se divididos entre indiferentismo e participacionismo. Do primeiro foi arauto o jornal *A Voz de Santo António*, dos Franciscanos, que seria suspenso em 1910, por suspeita de modernismo político, dado propor a adiaforia em matéria de Regime; do segundo foi arauto a revista *Mensageiro*, dos Jesuítas, que optava pela necessidade de um partido confessional. O padre Agostinho Mota e o jornalista Abúndio da Silva foram actores principais na defesa da adiaforia, que veio a ser adoptada pelos bispos portugueses na sua primeira *Pastoral Colectiva* (1910). A questão provocou a mais viva polémica da imprensa católica, levando a sociedade a despertar para a urgência de

(1) Paulo Fontes, «Semanas Sociais», in *Dic. de Hist. Rel. de Portugal*, vol. IV, pp. 214-218.

participação na vida política. Idêntica tensão irrompeu a propósito do Centro Católico, às tantas dividido entre a ala monárquica, que recusava a República (Alfredo Pimenta, Fernando de Sousa...), e a ala adiafórica (Alberto Pinheiro Torres, Tomás de Gamboa, Joaquim Diniz da Fonseca), que achava necessário colaborar com o Regime, à luz da norma «primeiro a Religião», para se obterem os frutos quanto aos direitos, liberdades e garantias da Igreja.

O pensamento social veio a constituir motivo em obras literárias de escritores católicos (Manuel Ribeiro, Nuno de Montemor, Francisco Costa...), mas achou maior número de comentadores e de apóstolos, entre estes cabendo mencionar Francisco Inácio Pereira dos Santos, Abel Varzim (*O Ideal Cristão do Trabalho*, 1942), J. S. Silva Dias e, em certos momentos, o próprio ideário político de António de Oliveira Salazar. Influenciou também autores anteriormente situados fora da Igreja, como Guedes de Amorim e, sobretudo, Leonardo Coimbra (*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, 1935), na fase em que já mostrava abertura ao realismo tomista. O pensamento social encara outras questões hoje em dia, sobretudo nas áreas de justiça e da paz, da bioética e do direito à vida. Melhor: o pensamento requer um movimento social, jamais se esgota. Do ponto de vista prático o pensamento social deu vigor à caridade activa, à solidariedade supletiva e à fundação de obras sociais que em muito ultrapassaram, em termos de acção, o que seria dever do Estado, quase sempre impotente para creditar ajuda aos pobres, e aos excluídos [1].

[1] Bibl.: L. Craveiro da Silva, *A Idade do Social*, Braga, 1952; P. Gomes, *As Duas Cidades*, Lisboa, 1990 (diversos estudos parcelares e bibliografia); M. Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, 1980; «O Sindicalismo Cristão em Portugal», in *Democracia e Liberdade*, 1986; Jorge Seabra e Outros, *O CADC de Coimbra, a Democracia Cristã e os Inícios do Estado Novo*, Coimbra, 1993; Adelino Alves, *A Igreja e Política. Centro Católico Português*, Lisboa, 1996; Amaro Carvalho da Silva, *O Partido Nacionalista no Contexto do Nacionalismo Católico (1901-1910)*, Lisboa, 1996.

Capítulo Quatro

Sequências neo-escolásticas na segunda metade do século XX

À luz do esquema cronológico em que formulámos o panorama da Renovação Escolástica, era inevitável o prolongamento da sequência abrangendo a segunda metade do século XIX e a *primeira metade* do século XX. Há, de facto, um pensamento em movimento que só *a fortiori* se poderia tornar cativo nas linhas do tempo crónico. Cônscio de que deveríamos fixar-nos apenas nesse tempo, viemos a inferir que este pensamento em movimento se prolongou em análogas formas na segunda *metade do século* XX, de onde julgarmos útil propor uma visão das tendências do pensamento católico nessa segunda metade, limitando-nos a enumerar e a descrever alguns pontos de maior relevo, por forma a abranger o que, do nosso ponto de vista, constitui deveras o século lógico do moderno pensamento católico, século esse com mais de cem anos: de 1850 a 2000. Decerto o leitor achará algumas situações como que repetidas. Para efeito de continuidade da narrativa, tivemos de proceder como as senhoras que fazem renda, que, de quando em vez, retomam os pontos, para que a tecitura da renda avance. É o caso.

1. A herança neotomista

Em 1950, retomando a doutrina da *Aeterni Patris*, de Leão XIII, e da *Pascendi*, de Pio X, Pio XII pronunciou a encíclica *Humani Generis*, que, destinada a consolidar os suportes da antítese ao evolucionismo, ao existencialismo, ao historicismo e aos modismos profanos, sublinhou de novo a necessidade do pensamento tomista. Com efeito, «o cristão, seja filósofo ou teólogo, não abraça [...] todas as novidades que aparecem, mas deve-as examinar com a máxima diligência e deve-as ponderar no seu justo peso, para não perder a verdade já adquirida». A carência de uma leitura diária dos fenómenos e dos factos à luz evangélica põe os homens em crise de perda; e como as confusões surgem mais facilmente na cabeça dos sábios do

que na cabeça dos ignorantes, a necessidade do sistema é vital. Por isso, a Pio XII aparecia claro o motivo pelo qual os futuros sacerdotes deveriam ser instruídos na filosofia em geral, e educados no tomismo em particular, já que o tomismo tinha dado provas vivas de esplêndida harmonia com a fé cristã.

O prestígio intelectual de Pio XII, a crise mental subsequente à II Guerra, que atirou com a Europa para níveis de busca inicial, a consciência de que o corpo da Igreja era obviamente visado por um enorme grupo de ideologias dissolutoras da fé, levaram os católicos avisados a um aprofundamento do magistério e a uma renovação dos interesse tomísticos.

Conjectura-se que foi neste ambiente, para mais enquadrado por um espírito nacionalista, e por uma perspectiva capaz de futurar os males da influência materialista, que jovens universitários fundaram, em Lisboa, no ano de 1950, o Centro de Estudos Escolásticos, ligado à Mocidade Portuguesa, às actividades circum-escolares universitárias, e herdeiro das experiências do grupo católico de juventude *Ala* (1941--1942), génese do jornal universitário *Encontro* (1956) e com ligações ao grupo doutrinal da revista *Aléo* (1941-1945), que, no entanto, teve mais impacto no subsequente grupo monárquico e personalista da *Cidade Nova* (Coimbra, 1950-1958).

O nome do Centro manifesta o propósito dos fundadores. O testemunho público desse propósito é a revista *Filosofia* (1954-1961), que surgiu, conservando um fundo escolástico, orientado para o neotomismo. A revista, constituindo importante repositório de historiografia filosófica, ressentiu-se da carência de um filósofo puro, mais atento à livre especulação (mesmo adentro do tomismo), do que à descrição histórica. Vários foram os colaboradores que tentaram, na perspectiva da história, levar mais longe a crítica intrínseca, no sentido de uma passagem da perspectiva histórica à formulação filosófica.

Na publicação, as linhas augustinista e tomista conviveram. A par dos que preferiam o sentido tomista, havia os que abriam abordagens à fenomenologia e ao existencialismo, como Gustavo da Fraga e Alexandre Fradique Morujão; enquanto outros, como António Alberto de Andrade e Francisco da Gama Caeiro, iniciavam sérias investigações à filosofia dos séculos XVII e XVIII, tendo comprovado a seriedade dessas investigações em obras posteriores de maior tomo, atinentes aos temas e aos problemas da filosofia escolástica e da filosofia portuguesa.

Mesmo antes do Ano Tomista (1955), a revista já publicara assinaláveis abordagens sectoriais à problemática do tomismo. Citamos, por nos parecerem modelares, as contribuições de António Barata Tavares, *Da Essência e da Existência na Filosofia Tomista* (1954), e *A Suma Teológica de S. Tomás de Aquino* (1958); as análises de Manuel Saldida sobre as relações do tomismo e do cartesianismo; de José Manuel Guerreiro, *S. Tomás de Aquino e as Lutas no seu Tempo* (1955); e de Maria Luísa Guerra, *Panorama Actual do Neotomismo* (1954). A historiografia do tomismo portu-

guês foi interesse maior de António Alberto de Andrade, mediante dois estudos: *A Sorte de S. Tomás de Aquino na Filosofia Portuguesa* (1956), e *S. Tomás de Aquino no Período Áureo da Filosofia Portuguesa* (1959).

Importa assinalar que o Centro de Estudos Escolásticos se opunha ao ideário da «filosofia portuguesa», proposto em 1943 por Álvaro Ribeiro, na forma pelo qual ressaltava da polémica na imprensa. Afinal, Álvaro Ribeiro retraía a fundação da filosofia portuguesa para Sampaio (Bruno), com um canal de desenvolvimento por via Leonardo Coimbra, o que não era de todo simpático ao pensamento católico integrista. Na verdade, o autor de *A Razão Animada* reivindicava a presença activa das três escolásticas peninsulares (hebraica, cristã e árabe), o que não era aceite pelos escolásticos católicos, alguns dos quais mostraram dificuldade em admitir o pensamento de Álvaro Ribeiro que, não obstante, chegou a colaborar na revista.

A redacção mostrou-se obediente ao ensino ortodoxo da Igreja, testemunho do qual foi inserido mais de uma vez na publicação. Citam-se a transcrição do discurso de Pio XII ao IV Congresso Internacional Tomista (1955), sobre o tema «Escolástica e Ciência»; e, logo, a exposição de Honorato Rosa sobre as relações do magistério da Igreja com a Filosofia. Não era à «filosofia portuguesa» que Honorato Rosa visava quando, numa correcta expressão crítica, afirmava que não se pode arrogar o título de filósofo cristão o que não respeita o tomismo, dado que a «filosofia portuguesa», se bem que não reivindique um tomismo como factor exclusivo e unicista, não se tem por completa sem o recurso às três tradições escolásticas hispânicas, em que o tomismo se inclui. O primado de Aristóteles, requerido pela chamada «filosofia portuguesa» teria de incluir o posterior recurso aos comentadores, isto é, a Maimónidas, a Averróis e a Tomás. A revista possuía boas relações com centros escolásticos estrangeiros, o que se documenta na colaboração de autores de outros países, e de que nos apraz citar o contributo de José Abbá sobre o tomismo e o pensamento católico.

A investigação dos valores tomísticos portugueses prevaleceu no Centro, quase todos os colaboradores tendo assinado obra de pesquisa histórica, no domínio da filosofia. Sinal positivo foi o descobrimento do notável tomista frei João de São Tomás, cuja personalidade tinha sido um tanto publicitada na Europa por Jacques Maritain, que, em 1940, apresentara uma comunicação sobre ele ao Congresso do Mundo Português [1].

O frade dominicano encontrou o apreço de António Manuel Gonçalves, que lhe estudou o indefectível tomismo (1955) e a actualidade do seu pensamento na modernidade (1956), no mesmo ano em que, numa revista madrilena, *Las Ciencias*, se debruçara sobre o dogma da Imaculada Conceição segundo o pensamento de frei João. O frade dominicano mereceria de atenções adicionais na *Revista Portugue-*

[1] *Actas do Congresso do Mundo Português*, 1940, vol. VI, pp. 197-208.

sa de Filosofia, mediante o estudo de Bruno Bellerate, que analisou a influência do português na doutrina analógica do cardeal Gaetano.

Foi num dos momentos mais altos do Centro de Estudos Escolásticos, que se comemorou o ano tomista, assinalado por conferências proferidas nalgumas cidades, durante o mês de Março. António Alberto de Andrade falou no Seminário do Porto; Luís Ribeiro Soares falou em Faro, sobre *São Tomás, um Filósofo*; Joaquim Ferreira Gomes falou em Coimbra; e João Ameal, versando o tema das filosofias efémeras e da filosofia perene, em Aveiro, enquanto no Seminário dos Olivais se realizava uma Semana de Estudos Tomistas.

O regresso definitivo dos Jesuítas correu a partir de 1931, ano em que a Companhia instalou o curso filosófico no célebre Mosteiro da Costa, em Guimarães, onde, noutro século, leccionara frei Diogo de Murça, e pronunciara uma oração em louvor da Filosofia, o infante D. Duarte (1). Este curso foi transferido para Braga, em 1934, tomando o nome de Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho, fundamento da Pontifícia Faculdade de Filosofia, inaugurada em 1947, por breve de Pio XII, datado de 1946, e integrada na Universidade Católica desde 1967, como já vimos.

Esta Faculdade começara, de facto, em 1936, quando a Companhia lançou em Braga as chamadas «conferências culturais», a que foram chamados escritores de primeiro plano na vida portuguesa, sendo curioso de assinalar os nomes de alguns, claramente orientados pelo tomismo: Cabral de Moncada, Pacheco de Amorim, Alfredo Pimenta, João Ameal, Luís de Pina e J. A. Pires de Lima, entre outros.

A Faculdade fez correr, em 1951, umas *Theses propugnandæ de universa philosophia* de onde constam as cem teses escolástico-tomísticas atinentes à crítica, à metafísica geral, à cosmologia, à psicologia, à teodiceia e à ética, pronunciadas pela doutrina bracarense.

A par do magistério áulico, que privilegia os alunos, a Companhia quis levar a sua doutrina a outros níveis, para isso criando dois veículos adequados — a *Revista Portuguesa de Filosofia* (desde 1945), que começou por se apresentar como suplemento da *Brotéria*; e a colecção bibliográfica *Filosofia*, publicando obras dos professores da Faculdade, sob orientação tomista, escotista e suareziana. A causa final da actividade jesuítica bracarense tem tomado como ponto de partida a restauração do Curso Conimbricense, de acordo com o *Ratio Studiorum* (2), de forma a renovar, dentro dos pressupostos essenciais, a tradição aristotélico-tomista, de que os Conimbricenses foram mestres exemplares, sem com isso fechar as portas à escolástica moderna, designadamente a que emana da constituição *Deus Scientiarum*

(1) Cf. D. Duarte, «Oração em Louvor da Filosofia», in P. Gomes, *Pensamento Português*, 1975, vol. III, pp. 40-65.

(2) «*Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus (1599-1999)», in *Rev. Port. de Fil.*, 1999, tomo LV, todo o fascículo 3, com diversos estudos de especialistas.

Dominus, do Vaticano I, confirmada na *Humani Generis*, de Pio XII e que, em Espanha, originou a *Philosophiæ Scholasticæ Summa*, dos Jesuítas.

Por isso que, em 1955, o I Congresso Nacional de Filosofia, levado a efeito pela Faculdade, constituiu um momento alto de Escolástica no nosso país, cuja tradição filosófica recebeu equitativa valorização naquele contexto. Tem sido neste quadro que a Faculdade envolve as constantes e as variantes de autores tão próximos e tão diferentes como Severiano L. Tavares, J. P. Bacelar e Oliveira, Paulo Durão, António Durão, Cassiano Abranches, V. de Sousa Alves, A. da Costa Lopes, António Freire, Filipe Rocha, Ernesto Rüppel e outros, em cujas bibliografias é fácil descortinar, já o espírito da tradição, já textos objectivamente destinados à exegese de temas tomistas.

Não é portanto de estranhar que, no período áureo do nosso neotomismo, as traduções das mais significativas obras tomista da modernidade hajam ocorrido em Braga como se infere do *S. Tomás de Aquino* (1945), traduzido por um leigo, A. Álvaro Dória, e de *As Grandes Teses da Filosofia Tomista* (1951) de Sertillanges, traduzidas por Ferreira da Silva, muito anteriores à obra, considerada de primeira abordagem, de Paul Grenet, O *Tomismo*, vertida em Lisboa (1970), por José Barata Moura.

Também a Juventude Católica da Universidade do Porto se mostrou sensível ao tomismo, a ela se devendo o ciclo de conferências de Manuel Correia de Barros, em 1942, substância do livro *Lições de Filosofia Tomista* (1945). Esta obra, positivamente aceite pelos católicos, procura ser uma especulação da ciência do ser, em si mesmo e nas primeiras causas, à luz da razão natural. A última obra deste autor intitula-se *Reflexões de um Estudioso de S. Tomás* (1982).

O núcleo portuense da promoção tomista era, no entanto, o Seminário de Vilar, onde «os estudos tanto filosóficos como teológicos no que respeita a método, doutrina e princípios» (deveriam) «ser orientados segundo a mente do Doutor Angélico e conforme as actuais normas da Santa Sé».

Em 1947, o primado tomista era ainda vigente. Numa entrevista concedida à revista de espiritualidade *Verdade e Vida*, o então cónego António Ferreira Gomes, esclarecido para citar Delfim Santos, Cabral de Moncada e Álvaro Ribeiro, em virtude das respectivas autonomias filosóficas, defendia que o tomismo deveria ser seguido nos Seminários, mesmo sem ordem da Igreja. A posição do futuro bispo já anunciava maleabilidade: «Sigo a interpretação tomista. Mas não deixo de gostar da visão *pessoal* dos problemas.»

Próximo dos autores mencionados situa-se Luís de Pina, polígrafo generoso, que, especializado na história da medicina, escreveu um contributo monográfico de grande interesse, *O Sentido Tomista na História da Medicina* (1951), em que abordou o sistema animástico do médico José Rodrigues Abreu.

Anexo à Universidade do Porto, o Centro de Estudos Humanísticos, a que ficou ligado Luís de Pina, nasceu um tanto sob o signo da renovação tradicionalista, dando contributo ao tomismo, já ao editar a revista *Studium Generale*, já ao levar a efeito, no ano lectivo de 1953-1954, um curso de filosofia aristotélico-tomista, regido por Lúcio Craveiro da Silva, S. J.

Aqueles cristãos que se reivindicavam de um simultâneo nacionalismo (o que, por muitos anos e em muitos ângulos, pôs a questão de saber se há ou não há um nacionalismo cristão) não aderiam ao ideário da «Seara Nova», preferindo, sem dúvida, o ideário integralista da «Nação Portuguesa», enquanto, ao mesmo tempo, debitavam certa desconfiança ao magistério luminoso de Leonardo Coimbra, dado o republicanismo deste e a sua tardia adesão oficial à Igreja, pois que a comunhão real de há muito estava patente na sua obra, mormente naquela, onde pensara Jesus. Por esse motivo, a publicação nacionalista *Ordem Nova* (de onde saíram líderes da República Corporativa...), num artigo assinado por Manuel Múrias, acerca da renovação escolástica, defendia o tomismo contra as doutrinas opostas de António Sérgio e de Leonardo Coimbra. Todavia, os redactores da *Ordem Nova* negavam-se a expressar em que pontos da condenação de Sérgio acabavam por implicar Sardinha, já que Leonardo Coimbra não partilhava dos métodos filosóficos, nem de um, nem de outro.

Quanto a Coimbra, a avaliar pelo breve mas informado inventário de Cruz Pontes para a *Enciclopédia Verbo*, a secção de Filosofia da Faculdade de Letras não apresentou, nestes últimos decénios, notória actividade tomística. Ressalva-se, além dos já citados, o nome de Arnaldo de Miranda Barbosa (f. 1973), que, sendo um pensador de linha augustinista, traduziu o *S. Tomás de Aquino* (1945), de Juan Zaragueta, obra cuja estrutura oferece certa analogia com equivalente trabalho de Sebastião de Resende. Já mais perto de nós, entre teses defendidas, é de assinalar a que Rogério A. de Almeida Resende dedicou a *O Conceito de Pessoa em S. Tomás de Aquino* (1963).

Entregue à história da filosofia medieval, especializado em Lovaina e proveniente da região cultural bracarense, J. M. da Cruz Pontes (n. em 1925), tem assumido o papel de promotor tomista. Para além de incursões implícitas nos vários estudos sobre a filosofia do século XIII, Cruz Pontes abordou o tema da origem da alma, num excurso desde a Patrística a S. Tomás; e, num ensaio de 1973, sobre *O Latim e a Filosofia*, embora houvesse em mente a apologia da língua latina, exarou a importância da mesma no ciclo do neotomismo; e uma das suas mais recentes contribuições visou concitar a valoração de Martins Capela, como fautor do renascimento tomista do século XIX português.

A seu lado está Joaquim Ferreira Gomes (n. em 1928) que, tendo cursado o Seminário de Coimbra e a Gregoriana, subscreveu textos de apologia do retorno a S. Tomás.

Foram estudantes, formados neste ambiente, que deram vida à revista-movimento *Cidade Nova* (1950-1958), que tinha fortes ligações a Lisboa, e assinalou momento superior do pensamento monárquico, católico e personalista.

Autores gerados no ideário do «Integralismo Lusitano» afluíram aí, onde, apesar das diferenças autonomizantes, se afirmaram Afonso Botelho e Henrique Barrilaro Ruas, entretanto falecidos em 1996 e 2003. É certo que o primeiro prevaleceu numa linha mais próxima da escolástica bonaventurina, de onde lhe foi dado passar a níveis de comunhão com um filósofo não-aristotélico, José Marinho. O mesmo não é dizível de Barrilaro Ruas que, além do tipo de razão que o caracteriza, teve ensejo de afirmar a filosofia tomista, a cuja arquitectura permaneceu fiel.

De 17 a 24 de Abril de 1974, decorreu o Congresso Internacional Tomista, a propósito do qual Paulo VI produziu dois documentos: a carta intitulada *S. Tomás de Aquino, Luminar da Igreja e do Mundo Inteiro*, e o discurso *S. Tomás e a Arte de Bem Pensar*.

O ensejo foi oportuno para denunciar a crise tomista na Igreja e as eventuais dificuldades que a teologia do social, apoiada nos nórdicos e nos terceiro-mundistas, moveram ao pensamento de S. Tomás, tornando o Vaticano II, não um concílio de confirmação, mas um concílio de crise. Paulo VI vincou bem que o menosprezo por S. Tomás só pode derivar de um conhecimento superficial e limitado das suas obras, o que é notável num Papa publicamente mais atento à questão social do que à questão filosófica, conforme se deduz das suas encíclicas. Descrevendo o contexto sociocultural da época de S. Tomás admite que é mestre para a nossa época e que importa procurar e ler as obras de S. Tomás, numa «comunhão vital» com ele. Os discursos de Paulo VI são relevantes; e mesmo confrontados com os que pronunciou em vista de S. Boaventura, sugerem que a Igreja, percorrido o drama da questão política, intelige o essencial.

Apesar das iníquas condições portuguesas, alguns portugueses estiveram presentes no Congresso Internacional, fazendo-se representar a Faculdade de Filosofia de Braga, a Faculdade de Letras de Coimbra e os Dominicanos. Pelos Jesuítas, apresentaram comunicações Roque Cabral, com uma reflexão sobre a Prudência, Manuel de Morais, sobre o homem como realidade mundana no pensamento de S. Tomás, e V. de Sousa Alves, sobre a categoria da quantidade em S. Tomás. Por Coimbra, comunicou J. M. da Cruz Pontes, que fixou elementos para a história do renascimento tomista em Portugal, no século XIX. E, pelos Dominicanos, frei Raul Rolo, que abordou duas linhas de restauração tomista na segunda escolástica. Neste mesmo ano, algumas publicações comemoraram o acontecimento.

A renovação das estruturas católicas trouxe à vida o Seminário Conciliar de Braga, onde, em 1954, era criada a revista *Theologica*, publicação votada às ciências sagradas, e que fez implícita profissão tomista quando, na proposta de abertura, o

corpo redactorial, no primeiro número, condenou o empirismo, o racionalismo, o iluminismo, o positivismo e a filosofia alemã do período romântico, por terem obscurecido o firmamento a que a teologia imprime unidade, carácter e transcendência. Se bem que a ideia de «teologia», ali mencionada, envolva o conceito inerente à Escolástica, nela fica de igual modo ressalvada a teologia tomista, a par do augustinismo.

Historiadores, liturgistas, musicólogos e teólogos têm enriquecido as páginas desta publicação bracarense, muito atenta ao património do culto e da cultura, e, bem assim, à notável herança bracarense. A par disso, estudos doutrinários de franca informação tomística preenchem muitos dos fascículos da publicação, quer da autoria de professores do Seminário, quer de autores estranhos à instituição, e convidados. Um dos primeiros e mais notados colaboradores da *Theologica* foi o cónego A. J. Martins Gigante (n. em 1911), que, na sua qualidade de canonista, deu provas de fidelidade ao tomismo, prevalecendo nessa linha, quer nos estudos que assinou na revista do Seminário, quer noutros, cedidos a outras publicações, de que citamos o ensaio sobre *Filosofia da Noção de Direito segundo S. Tomás.*

No episcopado de D. Francisco Maria da Silva (f. 1977), que viera de Évora, onde prevalecera o tomismo, o Seminário Conciliar mostrou permanecer atento ao tomismo, dando relevo às significações filosóficas e teológicas de acontecimentos relacionados com S. Tomás e com a Igreja, para isso convidando colaboradores portugueses e estrangeiros de outras proveniências, pelo que nos apraz citar o nome do padre João de Oliveira que, ali, assinou um estudo modelar sobre *A Teologia de S. Tomás e a Bíblia* [1].

Em 1974, uns meses antes do Congresso Eucarístico nacional, os teólogos bracarenses acharam por bem concitar o público para uma reflexão acerca da Trindade, e acerca da íntima relação que sobressai do pensamento do Aquinate sobre a Eucaristia. Os estudos teológicos então publicados relevam de uma rigorosa fundamentação na teologia tomista. Nessa data, a revista prometeu aos leitores um número especial sobre S. Tomás, o que veio a verificar-se em 1974, aquando do VII Centenário da morte do Anjo das Escolas.

Importa assinalar que, a par da *Theologica,* revista de professores, se publica em Braga, desde 1945, uma outra revista, esta de estudantes, a *Cenáculo,* em cujas páginas é fácil encontrar doutrina tomista.

Não é, por tudo isto, de estranhar que sejam provenientes de Braga o arcebispo de Lamego, D. António Castro Xavier Monteiro (n. em 1919), e o cardeal patriarca de Lisboa, D. António Ribeiro (f. 1998). O primeiro, se bem que mais atento às questões de história da teologia, mostrou iniludível interesse pelo

[1] *Theologica,* 1958, II, pp. 201-207.

tomismo nos estudos que dedicou a frei António de São Domingos, e à teologia em Évora; o segundo, formulando um dos seus mais importantes trabalhos de erudito, a tese acerca da doutrina do *evo* em S. Tomás de Aquino, sobre o problema da alma separada. Outros bispos, como veremos, saíram de Braga.

A revista *Theologica* dedicou um fascículo a S. Tomás e a S. Boaventura, incluindo estudos de Roque Cabral, Diamantino Martins e F. Carvalho Correia, além dos documentos de Paulo VI atinentes às efemérides. Envolvendo a mesma dupla comemoração, procedeu de modo análogo a *Revista Portuguesa de Filosofia*, com estudos de Manuel de Morais, V. de Sousa Alves, Diamantino Martins, H. de Lima Vaz, E. Rüppel, Filipe Rocha, K. Riesenhüber, J. de Finance, F. Van Steenberghen, Gómez Nogales e G. di Napoli, que versaram aspectos múltiplos da filosofia e da teologia tomísticas.

Também a *Didaskalia* procedeu do mesmo modo, e, quanto a S. Tomás, publicou um número com estudos de Cruz Pontes, Manuel A. Rodrigues e Carlos Henrique do Carmo Silva. Em todos os casos, as citadas publicações incluíram, já editoriais adequados, já breves relatos do Congresso Internacional. Enfim, sem o volume das anteriores, também a *Brotéria* seguiu equivalente critério, inserindo um estudo de Paulo Durão, sobre S. Tomás e o regresso às origens.

O problema político e social, consistiu em achar uma via que, humanista, pluralista, conciliadora da melhor autoridade na maior liberdade, evitasse o pesadelo que se punha sobretudo aos cristãos. Foi neste espírito que Silva Dias reflectiu sobre «o cristão na encruzilhada», durante o ano de 1950, visando obter uma posição alternativa, afirmativa e não apenas *anti* ao comunismo. O *anti* é uma posição negativa e subordinada, logo dependente e passiva, tal essa em que o Estado Novo caíra. Silva Dias representa a viabilidade da democracia cristã de um modo comprometido, reflectido e esclarecido. Resta saber se a sua funda preocupação social não o arrastou para opções socialistas desligadas da origem, e se tal arrastamento não significa mais a frustração do projecto ideado do que a perda de confiança nesse mesmo projecto.

O personalismo de Maritain afluiu também aos pensadores da restauração monárquica sob diversas formas, chegando a provocar cisões. Os monárquicos da revista *Ala* reflectiram sobre as propostas de Maritain que chegaram a ser parcialmente admitidas por um integralista como José Pequito Rebelo. A posição deste foi contestado por Afonso Botelho na mesma revista, no momento em que se opôs ao valoramento que Maritain fez da Democracia. Embora considere o pensador francês importante para o pensamento político português, rejeita-o em três instâncias: por valorizar a Democracia, por achar o personalismo integralista preferível ao personalismo de Maritain, e por Maritain, no ensaio *Christianisme et démocratie*, envolver a Igreja na política temporal. Esse projecto, numa perspectiva monárquica, orientou o grupo coimbrão-lisbonense da revista *Cidade Nova* onde se

reuniram os intelectuais monárquicos de orientação tomista, com vínculo a Maritain, entre eles Henrique Barrilaro Ruas. Eram estes grupos ou correntes de opinião que melhor contrariavam, pela afirmativa, as incidências marxizantes de publicações como *Sol Nascente*, e, sobretudo, *Seara Nova* que, iniciada num idealismo republicano verteria, no decurso de 1940-1950, para um criptocomunismo de notória alienação, muito distante do sonho de António Sérgio, Câmara Reys e Jaime Cortesão. O divórcio entre o Governo e a condição operária deu aso a todas as infiltrações e subversões, tendo sido, por exemplo, mal compreendida a acção que o padre Abel Varzim estava levando a cabo (em termos de cultura cristã operária, contra a prevalência marxista) na Sociedade Editorial «O Trabalhador», editora de *O Trabalhador* (1937) e da revista de distribuição gratuita, *Cultura* (1949-1953) em que se fazia a propaganda da doutrinação social de matriz eclesial. A democracia cristã em geral e o personalismo em especial, funcionaram não raro como pontes entre alternativas contraditórias. Houve quem viajasse do catolicismo para o socialismo materialista, e quem fizesse o percurso inverso.

Estamos ainda no decénio da II Guerra, e um realista integral, tão alto romancista como profundo ensaísta, Francisco Costa, revela-se tomista e aceitante de teses de Maritain. A problemática social aparece enunciada em seus romances, nunca em forma de *anti* ao comunismo, mas sempre em forma afirmativa de quem propõe o pensamento social da Igreja, o valor divino da pessoa humana, a liberdade. Sujeita Salazar a alguma caricatura, e discorda de Alceu Amoroso Lima, preferindo uma monarquia preenchida pelo humanismo social cristão. Para além de quanto representa o pensamento político de Francisco Costa — que não se parece, em múltiplos aspectos, com o do seu confrade romancista Manuel Ribeiro, autor de *Novos Horizontes. Democracia Cristã* — importa mencionar a influência que repercutiu no seu primo por afinidade, o matemático António Júdice (f. 1953). Membro do Partido Comunista, foi detido pela polícia na Figueira da Foz e metido no Aljube. Aí, oferecido pelo autor, leu *O Cárcere Invisível*, em que Francisco Costa romanceia um marxista que dava exemplo de cristão, em contraponto aos cristãos que viviam como se marxistas fossem (1). Em 1949 Júdice lê Maritain e adere por fim à Igreja, numa conversão havida por retumbante e santificante, que, todavia, não se espraiou num militantismo social e político, dada a prematura morte do converso, transitado do marxismo para o tomismo.

O labor despendido neste crucial decénio que termina em 1950 torna os anos seguintes menos expansivos. Há como que um amainar das tormentas ideológicas, se bem que, discretamente, ou em contestação, ou em afirmação, haja grupos que reflectem as hipóteses de mudança, para um novo humanismo. A partir de 1957 as

(1) Cf. Francisco Costa, *Obras Completas*, 1989, vol. 3, pp. 501-526.

publicações voltam a denotar um renovado interesse pelas grandes questões do Estado, deste ano datando o estudo de Arnaldo Joaquim Dias sobre *Estado Autoritário e Estado Totalitário*. As eleições de 1958 dão ao Regime a sensibilidade de apercebimento de quanto importa, mas nem por isso altera a rotina. Surgiram novas publicações, como o *Sulco*, revista de doutrina da União Nacional, em todo o caso a Direita não se apresentava doutrinante. A grave lacuna começou a ser remediada, com o aparecimento da revista *Tempo Presente* (Lisboa, 1959-1961) de curta vida, mas que afirmou um inequívoco totalitarismo. A menção desta revista, de boa qualidade literária e artística, cumpre ser feita pelas posições críticas que também assumiu face ao personalismo e à democracia cristã.

Só em 1960 apareceram em Portugal as primeiras traduções de livros de Jacques Maritain. A primeira foi o *Principes d'une politique humaniste*, constituída por dispersos escritos entre 1939 e 1941, e a tradução, devida a António Alçada Baptista, intitulou-se *Princípios duma Política Humanista* (1960). Apareceu o livro na colecção «O Tempo e o Modo», ramo do Círculo de Humanismo Cristão da Livraria Morais, dirigida por Alçada Baptista, e que, nesse momento, para além de divulgar o pensamento social católico, inclusivamente o dos brasileiros, como Gustavo Corção (muito lido no país à volta de 1960) actuava de modo a merecer a imagem de um catolicismo progressista. Na mesma colecção saiu o *La personne et le bien commun*, texto de 1939, traduzido pelo poeta beirão Vasco Miranda, sob o título *A Pessoa e o Bem Comum* (1962). Maritain vinha em conjunto com Emanuel Mounier, de que se publicaram *O Personalismo* (1964), em tradução de João Bénard da Costa, e *Manifesto ao Serviço do Personalismo* (1967) em tradução do poeta António Ramos Rosa ([1]). Pecava esta iniciativa editorial por dois defeitos: o de as traduções de obras tão problemáticas serem cometidas a literatos de fraca educação filosófica e política; e o de elas não serem apresentadas com prévios textos de esclarecimento e orientação. Menos do que uma acção cultural, tratava-se de uma iniciativa editorial, como se não desejasse ser consequente. De tal modo, que o personalismo divulgado pela Morais, em vez de um vector de mudança tornou-se um modismo. Era-se personalista como se podia ser fumador.

É perante esta distorção que se abate a crítica, algumas vezes impiedosa, de António José de Brito. Hegeliano de direita, não tomista (dizer antitomista seria, julgamos, excessivo) embora haja compreendido o personalismo tomista e feito a sua crítica do seu ponto de vista do totalitarismo, António José de Brito fez o contraponto da onda personalista, em que Maritain surge envolvido, de modo a concluir que o personalismo não pode ser um sector de sistema ético, mas um

([1]) Cf. P. Gomes, «Jacques Maritain e o Pensamento Político Português», in *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, 1986, pp. 267-292.

sistema ético. Não é afirmável que Brito assuma uma posição mental antipersonalista; antes é dizível que identifica pessoa e comunidade. Opõe-se ao personalismo segundo a perspectiva de Francisco de Sousa Tavares, e ao de Jean Lacroix, apresentado como anti-ideologia.

Em todo o caso, nestas efemérides, o personalismo já é outro que não o de Maritain. É outro, imbuído das sequelas epigonais, menos filosófico do que literário e partidário, não obstante escritos de percuciente reflexão contrapolar, como o de F. Pinto Loureiro, *Democracia e Comunismo* (1967) e de Agostinho dos Reis Monteiro, *Personalismo e Marxismo* (1976), onde o personalismo, em vez de afirmar-se em si mesmo, retoma o negativo uso de antídoto.

Algumas conclusões provisórias são extraíveis deste excurso, a saber: o humanismo cristão de Maritain influenciou e motivou o pensamento de singulares e de pequenos grupos portugueses de interesse social e político; essa influência patenteia-se em grau mais notório nas personalidades e nos grupos ligados às obras católicas, sociais e de apostolado; progride desde 1935 a 1960, assumindo vulto maior no imediato pós-guerra, sendo erguido como bandeira da democracia ocidental, equidistante do fascismo e do comunismo; fundamenta, em parceria com outros ideólogos, a vaga de personalismo coetâneo do Vaticano II; e serve de elo de harmonia, nos anos 60, entre as fracções conservadora e renovadora, em que muitos católicos se agruparam.

De um modo geral, o tomismo português apresenta três aspectos: o tomismo criativo da escolástica, nas versões dominicana, jesuíta e carmelitana: o tomismo ideológico, quase sempre imobilista e dogmatizante (tão peculiar do controversismo medieval como da apologética moderna); e o tomismo estrutural. Entendemos, por este último, aquela ordem própria e constante do pensamento português que, mau grado debilidades eventuais, se formula no cânone realista da lógica formal em filosofia e do cânone pístico em teologia, harmonizando fé e razão. Nesta estrutura mental há lugar para a ciência divina (que inere à revelação), para a ciência humana (que inere à razão) e para a ciência mista (inerente à razão que deduz racionalmente mediante os dados da fé). A estrutura tomista consente o diálogo permanente da fé e da razão, uma vez que racionaliza os dados da fé e misticiza os dados da razão. Consente, por isso, a concórdia da filosofia com a teologia e, apesar do racionalismo, há lugar histórico para uma simbólica dos conhecimentos na estrutura do pensamento português: o coração é franciscano, a cabeça é dominicana. Dito de outro modo: na estrutura existencial do nosso pensamento tem sido possível conciliar platonismo e aristotelismo, escotismo e tomismo, realismo e idealismo, mesmo que em permanente tensão, à luz da mesma verdade. Entre as novas gerações já se podem indicar nomes de uma tendência espiritualista, capaz de eclectismo abrangente da neo-escolástica, entre eles Pedro Calafate, Manuel Cân-

dido Pimentel, Joaquim Domingues, Paulo Borges, Elísio Gala, Maria Cândida Pacheco, Maria de Lurdes S. Ganho e Mendo Castro Henriques, para só mencionarmos os mais novos.

2. Filosofia mendicante

Não tendo sido uma Ordem com notória vocação «doutoral», os Carmelitas tinham a sua principal escola no Convento do Carmo de Lisboa, destruído em 1755 pelo terramoto e pelo incêndio imediato, que consumiu quase tudo, incluindo a livraria, que era considerável. Andaram, desde então, sem casa adequada às suas necessidades e quando, em 1834, foram na leva da expulsão, eram poucos, pobres, e sem notável escolaridade. Ordem de vocação contemplativa, o verdadeiro mestre é a *lectio divina*, por isso que, apesar de muitas tentativas, os Carmelitas não definiram uma exclusiva fonte magistral, e nem sequer o inglês John Baconthorpe, o «Príncipe dos Averroístas», reclamado como o *magister* carmelitano, chegou a ser universalmente aceite, em Portugal sendo dígitos os que lhe seguiram a lição ([1]). Ausentes por uns bons cem anos, iniciaram o regresso em 1937, de um modo discreto, trabalhadores de pastoral, só em 1949 abrindo um pequeno Seminário em Miranda do Douro, logo transferido para a Falperra (Braga) e, depois, para um novo e condigno edifício na vertente do Sameiro (Braga). Em 1957 inauguraram a Casa Beato Nuno (Fátima), onde floresceu um interessante estudo escolástico. Os professores e alunos fundaram até uma pequena revista, *Carmelo Lusitano*, em que apareceram primícias literárias de frades como Carlos (António) de Jesus Lourenço, Vitalino Dantas, António Monteiro, etc. Padecendo de idêntica crise às da outras Ordens Religiosas, o Carmo encerrou os estudos internos, interrompendo a construção de escola própria, ainda que, em 1983, em Santo António dos Cavaleiros, se retomasse a publicação anual do *Carmelo Lusitano*, colectânea de estudos que insere colaboração, já dos professos carmelitas, já de personalidades estranhas, que se interessam pelos termos da espiritualidade carmelita.

O que se diz dos Carmelitas Observantes afirma-se também dos Carmelitas Descalços, cujas dificuldades foram análogas tanto no pós-exílio, como no regresso, na primeira metade do século XX. Na falta de uma tendência filosófica peculiar, procuraram exercitar-se de preferência nas suas tradições místicas e espirituais, aplicando-se a tarefas de pastoral, sem adequado esforço no sentido de restauração, ou de criação, de um escolástica renovada. Para isso contribuíram também as

([1]) P. Gomes, «O Tardo-Baconismo na Escolástica Carmelita em Portugal», in *Imagens do Carmelo Lusitano*, Lisboa, 2000, pp. 263-278.

óbvias limitações em termos de estruturas humanas e de infra-estruturas materiais, que por diverso modo afectaram todas as Ordens Religiosas, embora, decerto, menos, os Dominicanos, Franciscanos e Jesuítas. Por isso, apesar da existência de um sentimento potencial quanto à prioridade da renovação escolástica, não pode afirmar-se que ela tenha ocorrido de forma categórica nos estudos carmelitas, mais vocacionados, por solicitação do tempo, para a teologia prática, para a religião pastoral. Todavia, a *Revista de Espiritualidade* é espelho de reflexão filosófico-teológica, com grande lealdade aos doutorados de Teresa de Jesus, de João da Cruz e de Santa Teresinha, todos «Doutores da Igreja».

Como se sabe, no tomismo, o primado é o da Verdade. Os outros universais, como a Beleza e a Bondade, decorrem do conhecimento do primeiro cardeal, a Verdade, que se propõe acima de todas as coisas. Na Escola Franciscana propõe-se, em diferença do racionalismo metódico tomista, o primado da Bondade, ou do Bem, por isso que o franciscanismo se *estabelece* numa aquiescência *afectiva* como via *perfectiva*, enquanto o dominicalismo se estabelece numa aquiescência *efectiva* como solução *perfectiva*.

Entre os autores modernos cite-se Ilídio de Sousa Ribeiro (n. 1906), que ganhou diuturnidades como escolástico dos estudos da sua Ordem, a ele se devendo, numa fase de um quase exclusivismo tomista, a chamada de atenção do meio cultural para a tradição escotista. Entre as suas obras salientam-se: *Escola Franciscana. História e Filosofia* (1943), *O Doutor Subtil João Duns Escoto* (1944) e *Génese e Espírito da Síntese Escotista* (1952). Autor de estudos eruditos sobre frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, frei Ilídio é um dos raros, senão o único neo-escolástico mendicante que compôs compêndios para uso das escolas: o *Curso de Psicologia Experimental* (1953) e o *Curso de Psicologia Racional* (1955) segundo a *Mens scoti*, de que é o mais completo expositor.

Da mesma geração é também o popular frei João Diogo Crespo (n. 1903) que professou no Varatojo em 1924, tendo-se afirmado como primeira instância da formação na espiritualidade franciscana, mediante a revista *Alma* (1955-1963) e, depois, na revista *Itinerarium* (desde 1955) que sucedeu a uma outra, anterior, a *Colectânea de Estudos* (1946), principais repositórios da produção dos padres franciscanos (1).

Posteriores, pela idade, mas afeitos à mesma herança espiritual, citam-se os nomes de Joaquim Cerqueira Gonçalves (*Humanismo Medieval*, 1971), de David de Azevedo (*Controvérsia sobre Escoto*, 1956), Manuel Barbosa da Costa Freitas (*Momentum activitatis subjecti in cognitione iuxta Leonardi Coimbra doctrinam*, 1954), A. D. de Sousa Costa, F. Félix Lopes e João Ferreira, especialista no pensamento

(1) António de Sousa Araújo, *Itinerarium. Índices Gerais dos 30 Volumes*, Braga, 2001.

lógico e teológico de Pedro Hispano, e a quem se deve um capital momento da nossa vida cultural — a aproximação da Escola Franciscana à Filosofia Portuguesa, documentada no livro *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa* (1965) que merece uma reedição, expurgada das gralhas que desfeiam este notável contexto histórico-filosófico. Todavia, como é óbvio, o carácter de uma escola não se esgota em listas de autores e de escritores; permanece para além deles e, hoje em dia, delida a Escolástica, a Escola Franciscana continua. Nem inere a puros filósofos, nela cabendo culturalistas, dos quais nos apraz memorar o nome ilustre do falecido Padre Eusébio Dias Palmeira, sabedor de Homero e de todos os gregos.

3. Neo-augustinismo

A família regular inspirada em Santo Agostinho arvorou o seu próprio doutor, ou mestre escola, Egídio Romano (f. 1316), que, num dado momento da sua vida, teve posições tomistas, sem prejuízo de ser considerado o fundador da Escola Augustiniana, presente nos institutos augustinianos, mas sem uma tão sensível expiração pública como as do escotismo, e do tomismo, já que o baconismo dos Carmelitas também não se tornou muito conhecido. Acerca de Egídio Romano pouco se encontra na bibliografia portuguesa especializada. Ora, segundo julgamos saber, a tradição augustiniana não se apresentou no país, nesta terceira escolástica, como escola própria, ao contrário do que se verificou com o escotismo e com o tomismo, facto explicável pela tardia restauração de algumas comunidades agostinhas. Parece que a primeira se instituiu na Guarda, em 1974, enquanto Dominicanos e Franciscanos restauraram a presença em 1893 e 1891, apesar da interrupção presencial ocorrente a seguir a 1910. O augustinismo é um complemento do tomismo escolástico, em que surge como prolegómeno da teologia e da virtude religiosa, e, com sua vertente incarnacional, pode fundamentar, como fundamentou, um existencialismo cristão.

Onde achar nesse caso a renovação augustinista? Diremos que ela motiva grande número de autores, já de escola, já individuais, sendo possível identificar linhas de sensibilidade e de mentalidade augustinizantes em Franciscanos, em Dominicanos, em Jesuítas e, até, em escritores de carácter não sacerdotal: A. Ambrósio de Pina, Manuel da Trindade Salgueiro, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Arnaldo de Miranda Barbosa, Dias de Magalhães e Lúcio Craveiro da Silva, por exemplo.

O movimento augustinista da terceira escolástica tem duas personalidades referenciais, ambas do clero secular. A primeira é Manuel da Trindade Salgueiro (1898-1965), arcebispo de Évora (1955-1965), a segunda é o Padre José Augusto

Rodrigues Amado (1900-1974), professor do Seminário de Coimbra e cónego capitular. Ambos viveram no Seminário conimbricense, enquanto Trindade Salgueiro não foi elevado ao episcopado, e é com eles que uma onda augustiniana se alteia, na mesma casa de estudos, onde, em pleno século XIX, tão bem florescera o neotomismo. Manuel da Trindade Salgueiro obteve o doutoramento na Universidade de Estrasburgo (1925) com a tese *La doctrine de Saint Augustin sur la Grâce*, e ficou incardinado como professor no Seminário de Coimbra, em breve sendo nomeado também professor auxiliar de História da Filosofia Medieval na Faculdade de Letras coimbrã, cargo que desempenhou entre 1936 e 1941 e onde lançou as sementes que já começara a lançar no Seminário (1). As provas do seu magistério acham-se em diversos seguidores, dos quais se distingue o nome de Arnaldo de Miranda Barbosa (1916-1973) sendo também identificáveis diversas teses de licenciatura sobre temas augustinianos, envolvendo até traduções de escritos de Santo Agostinho, pelo que se tornou lícito referir a existência de um neo-augustinismo em Portugal, que também ecoou nos estudos universitários de Lisboa, de Braga e do Centro de Estudos Escolásticos de Lisboa.

Da segunda personalidade, é-nos grato registar o testemunho de quem o conheceu muito bem: «O ensino da Filosofia de Santo Agostinho foi introduzido na Universidade, por D. Manuel Trindade Salgueiro quando nela esteve professor de Filosofia Medieval e seguido depois pelo Doutor Miranda Barbosa...». Referindo-se a seguir ao Seminário, escreve: «Devemos dizer que está ainda na memória de muitos sacerdotes a admiração do cónego José Augusto Rodrigues Amado, vice-reitor do Seminário, por Santo Agostinho. Muitos sacerdotes recordarão as meditações e palestras que ele nos fazia sobre a vida, obra e escritos do bispo de Hipona. A ele devemos a tradução dos *Comentários* de Santo Agostinho ao IV Evangelho, à Primeira Epístola de S. João e ao Apocalipse que agora me recorde. Com o pseudónimo de "Dilectus" publicou pensamentos e extractos das obras de Santo Agostinho.» (2)

Quanto às possíveis relações de Leonardo Coimbra com Santo Agostinho, António Ambrósio de Pina terá sido o mais atento pesquisador, tendo escrito mais de um texto, embora o principal seja o que leu no I Colóquio de Estudos Filosóficos (Braga e Porto, 8 e 9 de Março de 1959) e publicado nas Actas, pela revista *Studium Generale* do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Porto.

Segundo lemos no curioso ensaio, alguns aspectos de analogia são mencionáveis: ambos tactearam na penumbra da ciência humana em busca da infinita caridade, iluminada pela fé; e quanto a Leonardo, «enriqueceu a sua Filosofia

(1) Manuel Augusto Rodrigues (dir.), *Memoria Professorum Universitatis Conimbricensis (1772-1937)*, 1992, vol. II, p. 81.

(2) A. Brito Cardoso, *in Correio de Coimbra*, n.º 3227, 26 de Março 1987, pp. 1 e 4.

aproximando-a do existencialismo augustiniano», se bem que a prematura morte lhe não tivesse permitido aprofundar a leitura exegética do pensamento do bispo de Hipona. Ambos amantes da cultura clássica, revelando incidências da filosofia grega, também se aproximam na busca do fenómeno religioso e na pesquisa do sobrenatural, sendo comparáveis o livro *Confissões* e *O Homem às Mãos com o Destino*. A teoria do tempo apresenta analogias — dispersão e perversão em Agostinho, é, em Leonardo, temporalização biológica e mecânica, só excedida pela intemporalidade da alma, como em Agostinho; e, por fim, a sabedoria, experiencial, de que a Teologia só se compreende em boa verdade, mediante a experiência religiosa, fora desta não sendo mais do que um discurso da razão acerca de Deus, como pode ser o discurso acerca de um mito, sem efeito na alma. E a teoria da graça aproxima ambos os pensadores: a graça é uma renovação interior, uma nova criação, cheia de santidade. Leonardo teve uma nítida intelecção deste saber na apologia que acerca de Francisco de Assis escreveu. Do ponto de vista de Ambrósio de Pina, Leonardo aproximava-se do encontro definitivo com o ideário de Agostinho, mas a prematura morte não lhe permitiu concluir o périplo. Quanto a isto, não sabemos; quanto às identificadas analogias não oferecem dúvida. Na verdade, a ambos se aplica a regra do Santo, escrita no *De Civitate Dei* (19, 19): «O amor da verdade procura o repouso na contemplação.»

O aparecimento de traduções de obras do santo tem sido lenta. No decénio de 1940-1950 achamos ainda duas significativas: *Contra os Académicos* (1945) e *De Magistro* (1947), mais de um século e meio após a edição do *Confissões* (1873), além da nova versão deste obra (1942). O tratado *Da Ordem* veio em 1964, e o volume de *Sermões para a Páscoa* em 1974. Nestes últimos vinte anos, registaram-se as traduções, aliás meritórias, de *O Livre Arbítrio* (1986), *Diálogo sobre a Felicidade* (1988), *A Natureza do Bem* (1992), de *A Cidade Deus* (1991-1996), e do *Catecismo* (1999). O *Confissões* foi finalmente editado, com texto bilingue (2000) [1].

Uma unidade de método augustinista é inexistente, dada a nossa carência de uma escola com os seus carismas, de onde o aspecto mais incidental da doutrina. Dá-nos, este fenómeno, razão para afirmar que o posicionamento dela é, hoje em dia, como foi na escolástica medieval e na Segunda escolástica — todos bebem da água de Agostinho, uns mais, outros menos, e, com efeito, não é só a Escola Franciscana que, apesar de Boaventura e de Escoto, está imersa em augustinismo, também a tradição tomista abunda, e mais do que pode julgar-se, na inspiração dessa magistral espiritualidade, que procura não apenas o saber, mas também o amor.

[1] Cf. J. Domingues, E. Gala e P. Gomes, *Santo Agostinho na Cultura Portuguesa. Contributo Bibliográfico, e Escólio Bibliográfico-Augustiniano*, Lisboa, 2000, 150 pp. A Univ. Católica Portuguesa levou a efeito (2000) um Congresso Internacional para celebrar os 1600 anos do *Confissões*.

Na sequência escolástica, a filosofia vale como isagoge à teologia, por isso que, mesmo na tradição portuguesa, como ensinava Álvaro Ribeiro, não há filosofia sem teologia. Diremos, agora, um pouco mais: na tradição escolástica, cada instituto religioso transmite, a par do ensino filosófico, uma espiritualidade. As Ordens Religiosas procuram viver o espírito do fundador, os carismas da fundação. Sem pretendermos esgotar a enumeração das vias possíveis, sabemos de memória significar algumas linhas de espiritualidade, ou religiões: na escola carmelita, a *meditação*; na linha augustinista, *acção na oração*; na escola dominicana, a *pregação*; na escola jesuíta, a *contemplação na acção*; na escola franciscana, a *caridade na acção*, etc.. É em virtude do património carismático que as escolas conventuais geram o seu próprio e peculiar magistério, e os seus próprios doutores, que são esses que melhor adequam o saber filosófico e teológico à espiritualidade própria do Instituto, Ordem ou Seminário.

Uma funda relação da filosofia para a teologia se estabeleceu na escolástica renovada do período que temos em vista, sendo lícito afirmar, porque está demonstrado em documentos escritos, que raro a neo-escolástica se esgotou no currículo filosófico, antes afluindo, sem intervalo, ao pensamento teológico, já à Teologia Fundamental, já à Teologia Pastoral.

Augustinismo encontramo-lo, em clima de ficção de realismo integral de Francisco Costa (f. 1988) no contexto dos nove romances que constituem o ciclo «Vida Portuguesa». Nestes romances, o meio social católico é o grande pano de fundo, pelo que ao eito ocorrem os temas da cultura da burguesia católica, sendo possível perceber o movimento filosófico português nos romances em vista. Na *Revolta do Sangue* (1946), José Manuel, uma personalidade que viaja da vida de fé para uma vida dissoluta, revela às tantas: «Como Santo Agostinho adolescente, amava o amor; *quarebam quod amarem amans amare*. A lembrança do grande santo causou-lhe um calafrio. Agostinho caminhara da sensualidade para a fé; ela fazia o contrário.» No *Escândalo na Vila* (1964), a personagem principal, que estuda em Paris, mas tem problemas morais, confessa, em forma epistolar: «*Irrequietum est cor meum* (inquieto é o meu coração): é o que posso citar da célebre frase de Santo Agostinho.» Enfim, no *Promontório Agreste* (1973), Agostinho é citado de novo a pretexto da teoria do amor: «Antes de amar verdadeiramente, todo o jovem ama o anseio de amar...»

4. Dominicanos

Desde os primórdios de 1950, que um decrescendo vocacional se tornou notório. A crise de estudantes nas Ordens Religiosas e nos Seminários assumiu proporções gravíssimas a partir de 1960. A emigração para França e para a Alema-

nha, o recrutamento dos mancebos para as guerras ultramarinas, os novos padrões de vida profana, e, até, a própria crise vocacional nas instituições, constituíram factores que deixaram os conventos e os seminários um pouco menos do que vazios. Nenhuma destas instituições tinha posses e meios para manter um corpo docente para facultar aulas a dígitos candidatos que porventura chegavam, ano a ano. Só a Companhia de Jesus, com Faculdade em Braga, podia responder às necessidades do seu estudo interno.

Reunidos em Capítulo Provincial (Fátima, 1966), os Dominicanos confirmaram o seu compromisso com o estudo da verdade e com a formação filosófico-teológica, na lealdade à tradição da espiritualidade dominicana, essencialmente sistematizada no tomismo, e pois, rejeitante dos vários modernismos, pelo que, na abertura do curso, todos os professores prestaram juramento antimodernista, e fizeram profissão de fé, desse modo aceitando, sem reservas, a *sequenda Sancti Thomæ doctrinæ*.

Do ponto de vista curricular, o curso filosófico, fundamentalmente propedêutico, incluía cadeiras preparatórias do curso teológico. Assim, a par das cadeiras de Lógica, de História da Filosofia, de Psicologia Racional, de Psicologia Experimental, e de Metafísica, os estudantes e noviços também cursavam cadeiras sagradas: Eloquência Sagrada, Grego Bíblico, Teologia Fundamental e Sagrada Escritura. Deste modo, o curso teológico, inaugurado em 1958, apresentava-se já com um currículo de especialidades (Teologia Moral, Teologia Pastoral, Exegese, Dogmática, Liturgia...) porque os fundamentos eram estudados adentro do curso filosófico. No entanto, o estudo da *Suma Teológica* fazia-se adentro do curso teológico.

Entre os professores citam-se frei Bernardo Domingues, autor de *Breves Escritos* (1977) com vários estudos na área da Metafísica; frei Raul de Almeida Rolo, que foi Provincial, autor de uma vastíssima obra na história e na filosofia dominicanas; frei Bento Domingues, cuja obra, tocada por uma tónus modernizante, é de maior carácter teológico; frei António do Rosário, que se especializou nos arquivos e cartórios dominicanos; e frei João de Oliveira, cuja obra de análise crítica do pensamento do seu confrade João de Santo Tomás é vasta e significativa. Frei João de Oliveira, bem conhecido do povo pela obra social a que se votou, a favor da infância, é um dos referenciais na definição moderna do que deve entender-se por «discípulo tomista», retomando as teses de João de Santo Tomás: trabalhar na linha de sucessão de Tomás de Aquino e dos intérpretes; apego à doutrina e sua defesa; expor a doutrina de Tomás sem curar de opinião própria, ou de novidades; seguir o Mestre, procurando explicar as suas eventuais contradições; e, enfim, seguir a sua doutrina, sem divisão de opiniões.

A escolástica dominicana não se fechou no currículo conventual, mas procurou comunicar-se, com intenção divulgativa e formativa, em algumas publicações,

onde podemos achar os autores e o pensamento: *O Facho* (1947), *Alvores Dominicanos* (1956), *Rosa Mística* e *Verdade e Vida* (desde 1945).

Os Estudos Dominicanos de Fátima estão na origem do Instituto de S. Tomás de Aquino (ISTA), que, desde 1955, organizou os Cursos de Teologia de Verão, em Fátima, que foram uma tentativa no sentido de facultar, não só aos sacerdotes, mas também aos leigos, um meio de aprofundamento da fé e de incremento da esperança, mediante um lúcido conhecimento discursivo da verdade revelada e dos valores eclesiais. O curso filosófico encerrou em 1967, e o curso teológico encerrou no mesmo ano, tudo principalmente derivado da crise vocacional, dos problemas estrutural-organizativos da própria Ordem dos Pregadores e da necessidade de procura de alternativas para a formação filosófica e teológica que passou a caber à Universidade Católica Portuguesa.

O projecto de uma Universidade Católica vinha desde o fim do século XIX, mas ele só se tornou realidade em 1967, abrangendo, entre outras Faculdades profissionais, as de Filosofia e de Teologia, em Lisboa, e, depois, noutros locais ([1]). A UCP constituiu uma boa solução material, porque, já as Dioceses, já as Ordens Religiosas, não podendo manter os estudos próprios, passaram a matricular os poucos estudantes na referida Universidade. Do ponto de vista da economia do ensino, nada há a objectar, mas, do ponto de vista do pneuma da tradição carismática, é óbvio que os estudantes não recebem aí a genuína iniciação nas suas heranças espirituais. Os professores são provenientes de várias origens e naturalmente incorporam o que poderíamos chamar um eclectismo filosófico de obediência católica — à Escritura, à Tradição e ao Magistério — mas isento dos sinais desta ou daquela tradição espiritual, porque isso não incumbe à Universidade, mas às Dioceses e às Ordens. Significa isto um empobrecimento do pluralismo das religiões católicas, que só pode ser garantido, ou através da complementar existência da formação dentro das próprias Ordens, ou através da renovação dos estudos dentro delas, com abandono do recurso achado na Universidade. Estamos, de facto, perante uma crise das espiritualidades filosófico-teológicas da mendicância, crise essa que fenecerá quando cada um dos institutos for capaz de retomar o exercício dos Estudos Internos e, pois, a genuína praxe escolástica.

Foi ainda em 1943, e mediante acção de D. Francisco Rendeiro, que se procedeu à abertura do Seminário Dominicano de Fátima, cujos estudos filosóficos se inauguraram em 1952, a 13 de Novembro. Só em 13 de Outubro de 1958, foi inaugurado o Curso Teológico. De resto, a erecção da Província Portuguesa ocorreu em 1962, pelo que se constata que os Dominicanos, apesar da *Aeterni Patris*, foram

([1]) José Maria de Almeida, *A Universidade Católica Portuguesa (Apontamentos para sua Pré-História)*, Braga, 1989, último escrito do autor, falecido cerca de 1990.

proibidos de fecundar o solo do culto e da cultura portuguesa durante um século. Assim, enquanto não houve escolas, os estudantes dominicanos iam cursar para Espanha, Itália e França ([1]).

O costume do juramento permaneceu, todavia, e, na abertura do curso filosófico, os respectivos professores fizeram profissão de fé, juramento antimodernista, e compromisso da *sequenda Sancti Thomæ doctrina*, o que assumiu patente significado num período em que os sinais de contradição entre católicos já eram patentes. Não obstante, a fidelidade tomista permanece, ao menos na teoria, conforme ficou definido no Capítulo Provincial de 1966 ([2]).

Por acção de D. Francisco Rendeiro (f. 1971), o Seminário de Aldeia Nova (Olival), na diocese de Leiria, começou a publicar, em 1947, o mensário *O Facho*. Posto que seja uma publicação dirigida ao povo, sem grandes complexidades de doutrina, *O Facho* preencheu, a par da função de guia espiritual, o papel de divulgador dos valores tomistas e dominicanos, dando conta do ideário e do dicionário de personalidades da Ordem das Pregadores. Do mesmo modo, em Fátima, e desde 1950, os alunos de Filosofia iniciaram a feitura de um jornal, intitulado *Alvores Dominicanos*, que ainda chegou a ser publicado, sob forma de imprensa, em 1956. O primeiro número público desta revista é importante, pelo teor tomista de que se faz eco: uma mensagem de Albert-Marie sobre os estudos e a via dominicana, em que a visão tomista é mais de uma vez valorizada. O 2.º número, datado de 1959, incluiu um ensaio de Mateus Cardoso Peres, acerca da crítica do conhecimento e do tomismo; e, o que parece de sublinhar, um estudo de frei Bento Domingues, *Teologia e Sacerdócio*, em que o autor declarava como a Igreja não se cansava de recomendar S. Tomás, o que lhe concedia o direito, aliás justo, de criticar o abuso da leitura de livros de divulgação espiritual, que, em vez do sistema, apontam para uma casuística. De facto, a substituição da reflexão profunda de S. Tomás pela leitura dos livrinhos de divulgação já ia provocando os seus males; e conviria saber se os católicos chamados «progressistas» leram tais livrinhos, ou se empregaram maior ardor na meditação da *Summa*.

Ainda que parta de uma iniciação filosófica adequada e adunada aos fins, o tomismo dominicano expressa-se em maior glória na teologia, mas, neste período de restauração, os Dominicanos quiseram também reavivar os fundamentos históricos, tarefa a que se entregavam historiadores da craveira de António do Rosário, com a iniciativa do *Cartório Dominicano Português*, em grande parte votado à temática relativa a frei Bartolomeu dos Mártires; e Raul de Almeida Rolo, que, a par de monografias da Ordem, dirigiu a reedição da *Theologia Scripta*, de frei

([1]) R. Rolo, *Província de Portugal da Ordem de S. Domingos*, 1962, p. 28.
([2]) *Acta Cap. Prov. — Provintiæ Portugaliæ*, 1966, cap. IV — *De Studiis*, p. 102.

Bartolomeu dos Mártires, a quem dedicou uma importante monografia, da qual ressalta a teologia tomista do venerável arcebispo de Braga.

5. Integrismo e tomismo

Quem percorrer os escritos de autores portugueses relativos à filosofia tomista, e publicados no nosso século, colhe a surpresa da amplitude de recurso à bibliografia francesa.

O fenómeno é tanto mais de surpreender quanto os nossos autores mostram saber que o melhor tomismo europeu é o hispânico, dos séculos XVI e XVII, pelo que, o recurso a modernos estrangeiros, em substituição de clássicos hispânicos, carece de ser explicado.

Em primeiro lugar, o tomismo clássico hispânico está em latim. Um cronista do Congresso do VII Centenário (1974) estranhou que, em Roma e Nápoles, se tivessem ouvido muito várias línguas, e pouco, o latim. Ora, a impreparação dos portugueses em línguas clássicas vem desde o século XVIII, mas o juízo é inaplicável a eclesiásticos, que receberam iniciação latina. Deste modo, só resta a explicação de os livros clássicos serem pouco acessíveis, sobretudo depois de espoliados às bibliotecas das Congregações, e reunidos em bibliotecas estaduais centralizadas. Esta causa é justa para autores residentes fora de centros como Lisboa, Porto, Braga, Coimbra e Évora, mas não colhe para escritores de Lisboa que, decerto por falta de tempo, preferiram ler os eruditos franceses a meditar os clássicos portugueses e espanhóis.

Dos autores franceses que abundam nas citações dos nossos tomistas, há que memorar E. Gilson, Sertillanges e Maritain. O primeiro, porque é sobretudo um historiador, de realismo metódico, preferido pelos exegetas; o segundo, porque é um tomista bastante puro, que se mostrou de uma espantosa utilidade no tomismo apologético; o terceiro porque, proprietário de um realismo crítico, voltado para uma exegese actualista, desenvolve contradições no pragmatismo inerente ao mesmo realismo crítico.

Maritain (f. 1973) começou por se afirmar como o crítico do desvio operado pelo reformismo, num obra que estabeleceu novo horizonte na filosofia ocidental, *Les trois réformateurs* (1925). Ele seria, contudo, o ponto de partida para uma união no pensamento católico. A sua teoria ontológica, distinguindo entre *indivíduo e pessoa,* quando a Europa vivia uma crise de fundo, contribuiu sem dúvida para dividir os pensadores católicos. Assim os que politicamente aceitavam o Estado forte, entraram em choque com Maritain, fenómeno que em Portugal é curioso, porquanto Maritain era, então, preferido e seguido por escritores

ditos da «direita», conservadores, integristas, e mesmo paratotalitaristas, de modo que um João Ameal, autor de *A Revolução da Ordem*, só por contradição aceitaria o personalismo de Maritain, a quem, todavia, respeitava como filósofo tomista. Afinal, o personalismo vinha reforçar a excomunhão lançada sobre a *Action Française*, em 1926, por Pio XI, e só levantada — facto que pode ser interpretado como um reconhecimento das razões contra um excessivo personalismo — por Pio XII.

A divisão entre tomistas de direita, integristas, e tomistas de esquerda, progressistas, aprofundou-se mediante a influência de Maritain, em Portugal também apoiada nos contributos de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Atayde) e de Gustavo Corção. Assume particular interesse o facto de Gustavo Corção ter sido apresentado aos leitores portugueses por António Alçada Baptista, proprietário da revista *O Tempo e o Modo*, e do Círculo do Humanismo Cristão (Lisboa), onde se desenvolveu o personalismo, segundo E. Mounier, e se ampliou a força dos chamados «católicos progressistas», em cujo seio se abriram crises de coerência, provocando um certo número de abandonos e de desistências da fidelidade à Igreja, apesar das inovações conciliares. De forma curiosa, Gustavo Corção haveria de evoluir para um nível crítico um tanto contrapolar, derivando para um integrismo, destruidor da influência de Tristão de Atayde, ao publicar *O Século do Nada* (1973), sobre o principado das trevas, em que se haviam comprometido os maritainistas intervenientes na política, e que é um complemento a *O Camponês do Garona*, de Maritain ([1]), que assim se criticou por algumas posições antigas.

Ora, esta crise de união foi claramente manifestada em 1944, nas conferências da Decenal da Acção Católica, que decorreu de 1 a 4 de Junho. A afronta totalitarista foi examinada, o apelo ao personalismo foi vincado, o primado do social veio ao de cima, e logo, a partir de então, se tornou possível preconizar duas orientações consequentes — a de um personalismo cristão integrista, um tanto constituído pelo grupo da *Cidade Nova*, de formação monárquica, e a de um personalismo cristão progressista e conciliador, qual esse que veio a formar-se em *O Tempo e o Modo*. A leitura do proémio do *Heterodoxia — II*, de E. Lourenço de Faria, mesmo quando evite o recurso ao eixo tomista, constitui uma descrição fenomenológica interessante das contradições latentes no seio de uma sociedade que julgava orientar-se pelos mesmos princípios.

([1]) O extremo a que o personalismo colaboracionista levou é documentável em duas obras, J. Lacroix, *Marxismo, Existencialismo, Personalismo* (trad. port., 1964), e E. Gilson, *Um Diálogo Difícil* (trad. port., s. d.).

De notar: até 1974, as traduções de obras de Sertillanges foram mais do que as traduções de obras de Maritain, que, pelos vistos, foi lido em francês, de preferência. De Maritain foram traduzidos, sobretudo, os textos personalistas, de intervenção política.

É neste contexto que importa situar J. S. da Silva Dias, cuja evolução ideológica, acompanhada a partir da dedicatória de *O Problema da Europa* (1945), até à dedicatória de *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal* (1975) oferece uma aparente incoerência. Com efeito, e já de uma forma complexa, dedicara o primeiro à memória de António Sardinha, a Jacques Maritain e a Tristão de Atayde, aceites como «mestres». O complexo é dilucidável, se pensarmos que Sardinha foi aceite pelos personalistas integristas, a par de Maritain; e a evolução é coerente, se tivermos o cuidado de verificar que o primado do social é factor de grandeza no pensamento de Silva Dias.

Decerto, *O Problema da Europa*, contra o fisicalismo intelectualista e materialista de Abel Salazar, aponta, não tanto o caminho social, como o vértice espiritual da Europa, pelo que, o Silva Dias dos anos 40 dava a ideia de um sociólogo cristão integrista, se bem que actualizado no contexto da fenomenologia da história. No entanto, é evidente que, a partir de 1945, o social o apreende. Ele foi a tradução do *Código Social de Malines* (1945); ele foi o *Humanismo Social* (1949), ele foi o *Responsabilidades Sociais* (1952); caminhos por onde vinca uma posição singular, e por onde parece afastar-se da exegese da espiritualidade, para se entregar à história cultural. De facto, a partir de 1952, data do seu último título sobre a pura questão social, o trabalho de Silva Dias desenvolve-se sobretudo na história da cultura, o que pode significar, ou não, um abandono; mas a primeva espiritualidade de Silva Dias não apontava para o socialismo, a cujos lutadores dedicou um dos seus últimos livros, embora seja claro que a sua bibliografia de problemática social acabou por apontar para esse lado. De modo que, na evolução de Silva Dias se pode ver uma alternância característica dos autores portugueses que se afirmaram no período da II Guerra, e cujo compromisso tomista, explícito ou implícito, julgou realizar-se melhor na história do que na filosofia; melhor na literatura de acção do que na letra especulativa.

A relação de Maritain com os portugueses teve, pois, esta duplicidade — a de servir de guia tomístico aos integristas; a de servir de guia político aos inovacionistas, que, em face do exposto, dificilmente puderam evitar os sinais da contradição, dado que, nas grandes encruzilhadas, o cristão tende a ceder em nome do Evangelho, sem cuidar de verificar quem tem de ceder — se o cristão, se o outro ([1]). Era isso que ainda pensava Maritain, quando, no *Antimoderno*, se interrogava sobre o que teria sido a história da França se, em vez da filosofia de «dura e estreita cabeça» tivesse optado pelo tomismo fundamental de frei João de

([1]) Maritain foi comemorado pela *Rev. Port. Fil.*, XXIX (1973), fasc. 4, onde tem interesse ler o artigo de Amoroso Lima, pela luz que pode trazer ao entendimento desta nossa página.

S. Tomás. E era isso que ainda pensava Silva Dias quando, em 1944, no diário católico *Novidades*, propunha a fundação de um Instituto Frei João de S. Tomás, anexo às nossas faculdades de letras (1). O autêntico sucessor de S. Tomás, no dizer de Morlion (2), escolheria a via socialista?

Maritain funcionou, obviamente, como ponte, ou pontífice, como plataforma para desenvolvimentos convocantes. Seria, por isso, erróneo acusar Maritain de responsável pelas deserções totais, ou pelas crises de fidelidade ao magistério material da Igreja. O diálogo com o socialismo, iniciado por Leão XIII, na *Rerum Novarum*, de 15 de Maio de 1891, e pelo jornal portuense *A Palavra*, teria de calar uma das vozes, como sucede em todos os diálogos de *fés imutáveis*. Uns cederam, outros não cederam; uns ficaram religiosamente fiéis, outros escolheram a actividade política, com prejuízo da fidelidade religiosa.

Facto é que Leão XIII foi grande profeta. Por um lado, com a *Aeterni Patris*, definiu caminhos do pensamento; e, com a *Rerum Novarum*, definiu caminhos de acção. Esta unitária duplicidade foi entendida pelo grupo portuense de *A Palavra*, que, mantendo este jornal para questões superiores, criou, para questões sociais, o jornal, ou suplemento, *O Grito do Povo*. De algum modo, questão tomista e questão social enredaram-se uma à outra; e Maritain conjugou as duas, abrindo vias de prosseguimento para vários carácteres. Silva Dias seguiu a via social, até ceder ao socialismo.

Ora, sinal, se não oposto, pelo menos diverso, é o de António Júdice (f. 1953), que foi do socialismo para o cristianismo, via Maritain. Comunista militante, vítima da prisão, António Júdice descobriu, no real concentracionário do Aljube, o pensamento de Maritain, levado que lhe fora por seu primo, o romancista Francisco Costa. Em Júdice, Maritain funcionou, não para aprofundar a questão política, mas para achar o enigma da filosofia, pelo que Júdice passou para a meditação das obras de S. Tomás, onde viria a descobrir o significado salvífico do Evangelho, a cuja magistral paternidade aderiu, tornando-se católico militante em fogo de proselitismo (3), dando testemunho vivo da sua conversão via S. Tomás, numa conferência de 1951, sobre a actualidade do tomismo.

Júdice proferiu essa conferência no Centro de Estudos Escolásticos de Lisboa, para sublinhar como a sua época vivia um clima de antinomias, em que o tomismo era convidado a enfrentar o marxismo tal como, no século XVII fora desafiado a enfrentar o cartesianismo. Aí confessou como o tomismo fora, em parte, via para a sua conversão, e como o pensamento sistemático do Aquinate lhe parecia ade-

(1) *Novidades*, 27 de Agosto de 1944.
(2) In *Estudos*, XXI (1944), p. 350.
(3) M. das Neves. *A Conversão de A. Júdice*. Cf. *A Ordem*, Porto, 3.11.1977. Convém ler, ao mesmo tempo, o elogio de S. Dias por A. de Jesus Costa, *in Biblos*, XLII (1968), pp. 454-74.

quado para solver os cataclismo iminentes, exemplificando a vitalidade portuguesa do movimento com a sociologia cristã de Silva Dias, e o realismo integral de Francisco Costa, no romance *O Cárcere Invisível*.

6. Existencialismo e fenomenologismo

A existência não é um *nada*, como no prólogo de Camus ao *Calígula*; é uma vida situada, pela qual toda a vida se realiza. O *carácter existencial* do pensamento português é superior ao *pensamento existencialista*. Torna-se mesmo lícito afirmar, porque há provas, que o existencialismo é uma filosofia importada e aculturada, enquanto o existencial é um típico da nossa cultura. António Quadros demonstra este carácter em *Introdução a uma Estética Existencial* (1954) e *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa* (1957) sendo irrecusável a predominância da visão existencial da nossa cultura e da nossa literatura, visão essa pela qual se transita para a transvisão, sendo este um dos motivos pelos quais Bruno aduz que a metafísica é menos peculiar ao pensamento, que deduz o sobrenatural do natural. A literatura de viagens, as crónicas da gesta marítima, as memórias sobre os homens dos novos mundos; a novelística camiliana; o trágico-grotesco das personagens de Raul Brandão; as situações-limite dos contos de Domingos Monteiro; são apenas exemplos da visão existencial na literatura, que o existencialismo ajuda a compreender melhor, tal como ajudou a entender as vertentes existenciais da espiritualidade de Santo Agostinho, que Diamantino Martins definiu como o primeiro existencialista, por causa da imersão existencial que determina as *Confissões*.

Cabral de Moncada desatendeu a presença existencial quando apresentou a *Filosofia Existencial* (trad. port., 1946), de O. T. Bolnow, limitando-se a dizer que havia indícios de interesse na sociedade por esta filosofia. O interesse era pelo *existencialismo*, já que o existencial estava presente, e, mesmo assim, a tendência para o existencialismo, era já anterior, embora, naquela data, se iniciasse a *fase de voga* do existencialismo, com elaborações eruditas e com manifestações marginais, em que se situam os jovens que, enleados no condicionalismo social, tomam atitudes de interpelação, seguem determinada moda no vestuário e na apresentação, e se dizem «existencialistas». A predominância do existencial nativo facilita a compreensão do existencialismo alógeno. Álvaro Ribeiro, que definiu o existencialismo como um pensamento cuja temática é o pecado, o sofrimento e a morte, atribui o vigor do existencialismo à ditadura do positivismo. Este foi um estado de presúria de que o pensamento se libertou, mas sem achar porto seguro, de onde o existencialismo ser uma doutrina de naufrágio, de *navis fracta*: a sociedade abandona o positivismo, por ser uma prisão, mas não acha a casa adequada ao ser, e

naufraga. O existencialismo é uma filosofia do estado transitório, que assume consciência do *estado de queda* e tem, por isso, potências para uma posterior ascensão. Que algum existencialismo (sobretudo o francês de Sartre e de Camus) seja um moralismo humanista (importando indagar se um texto como *Les mains sales*, de Sartre, é ou não é uma abordagem dramática ao pecado original), torna-se óbvio quando ligamos a doutrina existencialista ao prólogo positivista que estabeleceu a censura da teologia e das virtudes teologais, decapitando a tradicional axiologia sem a substituir por outra, de análoga consistência.

A introdução do existencialismo tem marcos. Antes de 1920 divulga-se o idealismo alemão (que, até ao fim do século XIX, entrara apenas nas esferas escolares) em que Nietzsche devém autor preferencial, por influência dos escritores da «Renascença Portuguesa». Miguel de Unamuno, modelador de um agonismo existencial, enriquece o trânsito da doutrina na condição portuguesa, onde era lido e estimado por muitos autores, entre eles Pascoaes. O vitalismo, o neokantismo, o fenomenologismo, o bergsonismo, acomodam o ambiente para a recepção do existencialismo, que, por deficiente instrução dos intelectuais, é veiculado sem a necessária referência de identidade e de diferença ao nosso estado cultural. Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes entenderam a necessidade de identificação de uma paridade de valores nativos e dos valores exógenos, por forma a obter uma unidade de espírito doutrinal, que não se ficasse na receptiva passividade. Essa paridade existe, já no humanismo trágico de Sant'Anna Dionísio, já na filosofia de transitoriedade de Fidelino de Figueiredo, cujo livro, intitulado *Um Homem na sua Humanidade* (1956) releva de um peculiar existencialismo, porque assumido como próprio, face aos existencialismos.

O conhecimento da filosofia existencialista contribuiu para facilitar a definição das filosofias concretas e situadas, e, embora Álvaro Ribeiro minore o existencialismo enquanto doutrina a seu ver imperfeita, reconhece que a tese de uma «filosofia portuguesa» teria sido de mais difícil propositura sem as justificações fornecidas pelo existencialismo, que também contribuiu para uma renovada leitura do humanismo franciscano. No processo incultural, e ainda na primeira metade do século XX, Kierkegaard é autor muito estimado. Quando Adolfo Casais Monteiro, segundo projecto de Leonardo Coimbra, traduziu *O Desespero Humano* (1936) já corriam outras obras do teólogo dinamarquês na nossa língua, em que Álvaro Ribeiro também verteu *O Banquete* (1953). A condenação das doutrinas de Sartre (1948) e, logo a seguir, a encíclica de Pio XII, *Humani Generis* (1950) contra o existencialismo ateu, contribuíram para um maior interesse pelas doutrinas existencialistas, isto é, para um maior interesse no seu conhecimento. É a partir de fins da II Guerra Mundial, que os passos de introdução do existencialismo se tornam mais nítidos. A primeira linha de influência é germânica, depende de

Hartmann e de Heidegger, encontrando-se já realizada por Delfim Santos (*Fundamentação Existencial da Pedagogia*, 1946). A segunda linha é francesa, depende do existencialismo cristão de Gabriel Marcel, que, além de ter estado no nosso país uma ou duas vezes, proferindo conferências, viria a influenciar o exercício intelectual de Salette Tavares, tida como sensível exegeta do pensamento concreto de Marcel, algumas de cujas obras também foram traduzidas, uma delas (*Os Homens contra o Homem*) por Vieira de Almeida. A linha marcelina é também a de Carlos Branco (*Metafísica e Mundo Contemporâneo*, 1953), de Maria Luísa Guerra e de Leite Raínho (f. 1960) o nosso mais completo expositor da filosofia concreta de Marcel (*Filosofias do Concreto*, 1957). A terceira linha é ainda francesa, decorre de Sartre e realiza-se na literatura dos universos concentracionários e das situações-limite do humano — como nos romances de Fernanda Botelho —, sendo clara uma singularidade de imersão existencialista na obra, já de ficção, já de ensaio, de Vergílio Ferreira (*Da Fenomenologia a Sartre*, 1962). Alberto Camus e Karl Jaspers também aparecem como motivadores da inculturação existencialista, embora envolvidos nesse painel, que designaríamos por eclectismo existencialista. A neo-escolástica actualizou-se quanto à leitura existencialista, havendo múltiplas tendências. Entre os filósofos bracarenses há uma tendência que, derivada do tomismo, efectua uma convergência com Bergson (Diamantino Martins, *Existencialismo*, 1955; Cassiano Abranches, *Metafísica*, 1956), e uma tendência mais vinculada à fenomenologia de Husserl (Júlio Fragata, pensador do existencialismo como um humanismo em busca de transcensão), da qual compartilham autores conimbricenses (Alexandre Morujão, Gustavo da Fraga) e outros, como Eduardo Abranches de Soveral. Apesar da oportuna difusão do existencialismo francês, e da maior difusão dos seus escritores (Merleau-Ponty acha-se traduzido por António Braz Teixeira) a metafísica, a ontologia e a teologia, preferiram Heidegger, cujo método hermenêutico-exegético revelou grandes qualidades para a crítica interna da ontologia e da teologia, designadamente para a aproximação ao pensamento tomístico. Tal se acha patente nos estudos de Celestino Pires, e de José Enes (*À Porta do Ser*, 1969) que, apoiado ainda no vitalismo ontológico (Ortega y Gasset também se integra no quadro referencial da introdução existencialista) obtém uma ciência dos modos de revelação do Ser. As determinações de Heidegger ecoam na filosofia jurídica de António José Brandão (f. 1984) que tentou uma fundamentação existencial do Direito, num ambiente hostil à sua leitura tomístico-heidegerina.

A introdução existencialista enriqueceu o vivencialismo (teoria de vivência total, o enunciou Júlio Fragata, numa perspectiva cristã) não tirando conteúdo aos tópicos menos existencialistas do que existenciais da experiência portuguesa, iniciada nas situações do concreto sem decapitação do inconcreto, e, por isso, menos atenta ao existencialismo ateu do que ao existencialismo teologal ou religioso.

A saudade e o saudosismo são um existencialismo com todas as virtualidades que fazem do saudosismo uma «concepção existencial do homem» se bem que, algures, Pascoaes seja tentado a considerar o Ser como algo de oposto à existência, ainda quando desta se alimente.

O neotomismo europeu, colocado diante das novas metodologias pós-positivas, *v. g.*, o fenomenologismo e o existencialismo, não deixou de, mediante a prática recriacionista, abrir portas para a compreensão, e mesmo para a redenção daquelas metodologias. Os nossos escolares religiosos puderam conviver nesse clima de coexistência, sempre que frequentavam faculdades belgas, francesas, alemãs e italianas. A revista *Filosofia*, do Centro de Estudos Escolásticos, de Lisboa, foi co-dirigida por Maria Manuela Saraiva, cuja formação existencialista é bem mais importante do que a sua formação escolástica, pelo que não deixa de ser exacto que, em vista do outro co-director, António Alberto de Andrade, a *Filosofia* representa um momento de conciliação do tomismo e do existencialismo cristão. Nicolau Hartmann, J. Maréchal e Husserl sucederam na cronologia à influência de E. Gilson e de Sertillanges, se bem que o magistério destes não fosse postergado, tanto mais que eles funcionavam como suportes tomísticos defronte das filosofias não-tomistas, que importava ler e interpretar.

Delfim Santos (f. 1966), que, apesar de uma unidade de pensamento bem definida, possuía uma cultura filosófica invulgar, que lhe permitia considerar criticamente mesmo as teorias que rejeitava, concedeu repetida atenção ao tomismo. Em 7 de Março de 1948, no Instituto Missionário do Estoril, proferiu uma conferência sobre «O problema da essência e da existência em S. Tomás de Aquino», e, em 1951, falaria aos alunos da Faculdade de Letras de Lisboa sobre o tema «S. Tomás e o Nosso Tempo», para sublinhar a actualidade do sistema do Aquinate e valorizar o carácter de permanência do método para abarcar a problemática do homem contemporâneo. Assinalou, então, a equivalência de preocupações das filosofias tomista e moderna, e convidou o auditório a reflectir acerca da identidade e das diferenças de «ciência» e de «metafísica». No mesmo ano, escrevendo na imprensa, Delfim Santos chamaria a atenção dos leitores para as relações do tomismo com o existencialismo, afirmando: «Mais significativo é verificar-se que a filosofia contemporânea, nas suas tendências ontológicas de tipo existencial, encontrou uma posição temática idêntica à de S. Tomás, superante do idealismo essencial que subsumia a realidade em abstracções de tipo lógico-matemático e ignorava a contingência e individualidade irredutível do existente».

Este juízo de Delfim Santos não era enunciado pela primeira vez em 1951, pois que, num texto de 1944 sobre «Essência e Existência segundo S. Tomás», já chamara a atenção para o mesmo tema: o realismo integral tomista apresenta fundas conotações de análise com o existencialismo, se bem que o idealismo de que

a filosofia tomista se reivindica não seja coincidente com o projecto imanentista de que o existencialismo se reveste. Delfim Santos não fez profissão de fé tomista, tendo-se mantido idealista sim, mas existencialista sobretudo, conforme amplamente demonstrou na sua obra, sobretudo aquela em que meditou o tema da educação; mas não rejeitou o tomismo como valor, a atender pelo existencialismo.

A posição mental de Delfim Santos, aferida a Leonardo Coimbra e a Hartmann, é parcialmente coincidente com as posições definidas por autores católicos, embora os níveis de referência original sejam diferentes. Hartmann influiu decerto em opções expressas por jesuítas bracarenses, mas Gilson, J. Maréchal (f. 1944) e E. Husserl parecem definir melhor os parâmetros da leitura tomista face ao fenomenologismo e ao existencialismo. Maréchal, professor de Lovaina, enunciou, na obra *Point de départ de la Métaphysique* (1922-1923) as fórmulas de abertura do tomismo às correntes modernas, como o fenomenologismo e o existencialismo, e bem assim à filosofia intuicionista de Bergson.

A problemática existencialista pôs-se de forma categórica, em 1946, ao Congresso Internacional de Filosofia de Roma, em que o assunto foi muito debatido. Aliás, na alocução dirigida aos congressistas, Pio XII não deixou de sublinhar o facto e de, ao mesmo tempo, se interrogar acerca dos horizontes fechados pelo existencialismo niilista. O impacto do movimento foi deveras forte na época, a pontos de a *Revista Portuguesa de Filosofia*, logo nos primeiros números, dar guarida a estudos exegéticos do existencialismo.

Foi por Bergson que se abriu o caminho de Diamantino Martins (n. 1910), antes de vir ao aprofundamento do existencialismo, em estudos como *Existencialismo* (1955) e *Filosofia da Plenitude* (1956), onde afirma o conhecimento ôntico antes do lógico, assim definindo uma ontologia fundamental à luz da onto-fenomenologia criticada segundo a ontologia tomista, de incidências augustinistas.

Cassiano dos Santos Abranches (n. 1896) assimilou o tomismo de Maréchal e, no livro *Metafísica* (1956), demonstra que o conhecimento da realidade pelo método científico continua, sendo um conhecimento parcial, se não for unificado pelo exercício metafísico — o que nos recorda a sugestão de pensar ciência e metafísica, já lida em Delfim Santos. Para Cassiano Abranches, os sistemas filosóficos constituem experiências humanas, que se acumulam em estratos sobrepostos, a partir dos quais o conhecimento prossegue.

Mais atento à gnosiologia, António da Costa Lopes (n. 1928), pensou em termos tomistas o problema da história, indagando o princípio da inteligibilidade histórica, segundo a crítica do existencialismo, antes de escrever o ensaio sobre *Existencialismo e Literatura* (1965). Porém, na linha de Maréchal e de M. Heidegger, sobressai Celestino Pires (n. em 1924) que estudou o realismo finalista de Maréchal, e constitui obra de superior valia no ensaio intitulado *Inteligência e Pecado em*

S. Tomás de Aquino (1961), em que ultrapassa as posições de Blic e de Maritain, mediante a leitura interna de S. Tomás, através do próprio espírito de S. Tomás, o que supõe uma pesquisa linguística, ao modo de Heidegger, autor que Celestino Pires estudou mais de uma vez.

A nova orientação deu também lugar à obra de exegese da fenomenologia de Husserl, levada a efeito por Júlio Fragata (f. 1985), e de que citamos apenas dois dos títulos de maior relevo: *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia* (1959), e *Problemas da Fenomenologia de Husserl* (1961), envolvendo uma proposta amplificante que, tomando por base a ontologia, se desenvolve em vista da religião e da teologia.

Dos autores citados, é evidente a ligação à escola bracarense, mas em boa verdade outros sacerdotes de formação tomista abordaram o existencialismo. Se um Leite Raínho, sobretudo no *Filosofias do Concreto* (1957) expressa uma adesão substantiva ao existencialismo de Gabriel Marcel, já António Alves de Campos submete a crítica do existencialismo a uma escolástica de previdência tomística. Testemunham-no, quer a sua comunicação ao Congresso Nacional de Filosofia, intitulada *Filosofia e Existencialismo*, quer o ensaio *Existencialismo e Fé Católica* (1955). A permanência original no tomismo não fechou as portas à compreensão de Heidegger, conforme o demonstrou de forma original e cativante, José Enes, na tese *À Porta do Ser* (1969), em que, «embebendo-se numa exegese do latim e do latim tomista, o português ganha [...] uma reelaboração linguística que o liberta da vulgaridade literária, restituindo-lhe a riqueza da vivência expressiva original». Aí, o autor parte de uma abordagem análoga do exercício filológico de Heidegger, para percorrer um profundo caminho sobre a realidade e a conformidade do Ser na filosofia do Aquinate, cujo pensamento estudara desde 1940, ainda nos Açores.

7. Ratio et fides

Os pensadores mais genuínos, quando sintonizados a uma leitura categórica da filosofia aristotélico-tomista, rejeitaram a hipótese de um diálogo de convergência com o marxismo. A rejeição não foi seguida por um autor como Manuel Antunes (n. 1918), que, a par da imensa erudição em história clássica, é tido por um dos nossos mais atentos leitores, o que se prova em seus livros, cujas páginas estão prenhes de comentários às últimas novidades literárias de mais de uma língua.

O decénio de 1950, melhor, o que se segue ao termo da II Guerra, facilita os caminhos da influência da nova teologia e da nova filosofia — a antropologia, por vezes cifrada num antropolatria negativa, lida na teoria do medo, da angústia, da

solidão, etc., e nas aporias do diálogo, da abertura, da convergência. É o tempo do «humanismo cristão», da preferência de Karl Rahner a S. Tomás, da prioridade na reflexão da Sociologia apesar da Teologia. A ideia de «filosofia perene» cede perante a ideia de «filosofia moderna», e mesmo no clima conciliar do Vaticano II, o termo «filosofia perene» causou engulhos a muito distinto conciliar, o que pode ter dois sentidos — que a filosofia é perene, e não carece do adjectivo; ou que não há filosofia perene.

Ora, se vários rejeitaram essa «filosofia perene», com tudo quanto ela aporta de imagem e de ideia — tememos que muita «democracia cristã» seja mais atenta à leitura de Marx do que à reflexão da *Suma* — essa rejeição não ocorreu em Manuel Antunes que, todavia, prosseguindo o caminho tradicional da assimilação dos novos contributos pelo tomismo, enfrentou com afirmatividade, a compreensão marxista, melhor, a compreensão tomística do marxismo. Assumindo que ambos são humanismos, duas sínteses filosóficas (uma, do século XIII, outra, do século XIX), Antunes inteligiu tomismo e marxismo como dois realismos válidos, cada um na esfera da sua perspectiva: espiritualista e metafísico o tomismo; materialista e pragmático o marxismo; ambos comungando do essencial, o realismo. Desse modo, Antunes achou que uma síntese superior englobante dos dois realismos era possível, mediante um «humanismo personalista, cósmico e histórico», preconizando o aparecimento de alguém capaz da síntese.

A sugestão é uma repetição, se houvermos em mente que desejo equivalente, quanto ao Positivismo, mobilizou a capacidade de Alfredo Pimenta; e mostra que, exactamente como em Pimenta, a teoria da conversão dos contrários ocorre mais nos pensadores historicistas do que nos pensadores filosóficos.

Neste quadro de valores, o pensamento de Agostinho Veloso, por vezes minorado, sem dúvida por causas ideológicas, quando não por causa do seu feitio um tanto rude, assume uma outra ressonância.

Agostinho Veloso não rejeitava a hipótese de o tomismo ter de cumprir um exercício dinâmico de renovação. Aliás, os tomistas que temos citado, católicos ou não (vide o caso de Delfim Santos!) preconizaram um tomismo vivo, um método de pensar a realidade presente. Veloso admitiu que se impunha uma nova síntese tomista, mas perguntava, contra alguns, se o tomismo tinha de sintetizar todos os sistemas posteriores a S. Tomás. Ora, na sua ideia, o problema do tomismo é a questão da Verdade, pelo que a renovada síntese tomista é a capacidade para abranger as verdades a que os sistemas chegaram, pois o que importa é a Verdade e não o sistema.

Relativamente ao marxismo há, pelo menos, duas questões a pôr: se o marxismo, como fenomenologia da história, descreve os fenómenos com verdade; e se aponta para a verdade. Mal comparado, diremos que o relator de uma catástrofe

descreve o quadro catastrófico, com verdade; mas não se diz que, nessa descrição, ele propõe a verdade. Portanto, não é por um sistema ter descrito com verdade o que existe, para que dele se desprenda a verdade do que é, sobretudo se, na definição do juízo, recusa os princípios universais que um realismo integral (como o tomismo) supõe. Assim, a conversão do marxismo ao tomismo seria como que a conversão do que não é ao que é, e do que é ao que não é, manifestado como impossível em Parménides.

Agostinho Veloso atentou nos dois grandes convites da história da filosofia ao tomismo; o cartesianismo e o existencialismo, implícito na filosofia moderna de Husserl. Lido em Sertillanges, Grenet, Gilson, Maritain, J. Legrand, etc., Veloso escreveu três tomos que são uma única obra — *Nas Encruzilhadas do Pensamento*, em que o 1.º volume foi dedicado ao signo de Descartes, o 2.º, ao signo de Husserl e, o 3.º, ao signo de S. Tomás. O 3.º volume é a conclusão de um silogismo, cujas premissas estão nos dois anteriores. Proposto o angelismo de Descartes e o humanismo de Husserl, Veloso subiu para a abordagem de S. Tomás, filósofo que não é só para ler, mas para pensar e repensar, no seu típico modo de dizer; e depreende-se que a recusa do tomismo na modernidade é apenas o seguimento da luta levada ao auge pela cultura pombalina. Anti-existencialista, antimarxista, católico de ordens e polemista sem temor, Agostinho Veloso compreendeu que as «agulhas do tomismo apontam sempre para o céu», e que só ele é em verdade a filosofia global, que não carece de recurso a nenhuma outra, por incluir a visão dos seres para o Ser, do Múltiplo para o Uno, e de, enfim, constituir o saber de todo o real (1).

O diálogo com as Ciências não tem achado palpável expressão. Nos últimos decénios a Ciência sofreu na sua identidade porque as exigências institucionais erigiram à grandeza estelar das ciências, disciplinas que no passado se consideravam apenas artes e ofícios, próprios do ensino oficinal. A mutação significou um movimento ascensional para as artes e ofícios, mas descensional para as ciências puras e aplicadas. As próprias ciências assumiram, perante a religião, uma atitude, ou de apatia, ou de ignorância, ou de indiferentismo. O materialismo dialéctico, dito «científico» assumiu a negatividade da Religião como um supérfluo (mas o materialismo é *uma* religião...) sem, com isso, evitar o eterno questionamento sobre as primeiras e as últimas causas do nosso ser e do nosso estar. A oposição entre cientismo e fé tem razão de ser, como tem sido provado pela obra de cientistas que dão testemunho de compromisso religioso, e de religiosos que dão testemunho de

(1) Dada a extensão, revela-se impossível inserir aqui um balanço da Teologia, pelo que ousamos remeter para o nosso *O Pensamento Teológico Contemporâneo em Portugal*, Braga, 1991; e para diversos artigos do *Dicionário de História das Ideias Religiosas em Portugal*, 4 vols., 2000-2001.

rigor no exercício científico. A convivência tornou-se possível e desejável, salvo nos casos de tecnologias que ponham em causa a integridade da criação e da criatura. Cremos que o debate próximo se desenvolverá não tanto entre Ciência e Religião como entre razão científica e razão ética.

A mensagem da Filosofia, abrangente da razão por causa da fé, e da fé em esclarecimento da razão, parece acentuar-se como via operativa no crepúsculo do segundo milénio, no intróito do terceiro, que algumas gnoses cristãs esperam seja o Milénio do Espírito Santo. O acento provém dos ventos da fé, num documento mais homilético do que dialéctico, mais catequético do que especulativo, intitulado *Fides et Ratio*, devido ao magistério de João Paulo II. Será este o último documento milenar sobre a tensão entre fé e racionalismo? O documento está aí, na forma de uma composição muito simples, como se o Papa tivesse escrito uma redacção enquanto aluno do *cursus philosophicus*, pois a grandeza revela-se na simplicidade. É no âmbito da Universidade Católica que a reflexão à luz da díade tem expressões, nas obras de vários pensadores, dos quais citaremos apenas D. José da Cruz Policarpo, Carlos Silva, Ângelo Alves e Arnaldo Pinho, uns em Lisboa, outros no Porto.

É de esperar que fé e razão continuem, cada uma na sua esfera, mas sem se julgarem exclusivas do saber. Elas são apenas duas das moradas possíveis ao saber humano, para quem há várias outras, incluindo a que mais importa, a morada do amor. A humanidade ou será solidária com a Natureza e com toda a Criação, ou estará perdida. Todas as criaturas são nossas irmãs. Eis o enigma proposto à nova filosofia ([1]).

([1]) Bibl. auxiliar: AA. VV., *Um Século de Cultura Católica em Portugal*, separata da revista *Laikós*, Lisboa, 1984; AA. VV., «A Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Democracia e Liberdade*, n.os 42-43 (edição monográfica), Lisboa, 1987; M. A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, actualizada até 1974 por P. Gomes, Porto, Lellos, 1978; Pinharanda Gomes, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, IDL, 1986; Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lisboa, Dom Quixote, 2.ª ed., 2004; Sociedade Científica da UCP, *Bibliografia Filosófica Portuguesa (1931-1987)*, org. de Maria de L. S. Ganho e Mendo Castro Henriques, Lisboa, 1988; Manuel Braga da Cruz e Natália Correia Guedes (coord.), *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal*, Lisboa, 2000; Carlos A. Moreira de Azevedo (dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, UCP, 4 vols.; *Enciclopédia Logos*, Lisboa, Ed. Verbo, 5 vols.; Renato Epifânio, *Repertório da Bibliografia Filosófica Portuguesa (1988-2002)*, Lisboa, Faculdade de Letras, 2003.

Índice onomástico

A

Abbá, José: 545.
Abranches, Cassiano dos Santos: 466, 478, 547, 570, 572.
Abranches, João de Pina Madeira: 65.
Abranches, João Mendes: 469-470.
Abreu, José Rodrigues: 547.
Ahrens, Heinrich: 52.
Albano, Agostinho: 216.
Albert-Marie: 563.
Albuquerque, Manuel de: 531, 540.
Albuquerque, Maria José da Câmara: 272.
Almeida, Armando Lourenço de: 469.
Almeida, Ferrand de: 536.
Almeida, Fortunato de: 529.
Almeida, Gustavo de: 534.
Almeida, Miguel Ferreira de: 459-461, 491, 502, 531.
Almeida, Pereira de: 469.
Almeida, Teodoro de: 19, 27, 45, 50, 497.
Almeida, Tomás Gomes de: 468.
Almeida, Vieira de: 570.
Alonso, Joaquim Maria: 536.
Aloy: 457.
Alvernaz, José Vieira: 471.
Alves, Ângelo: 576.
Alves, V. de Sousa: 478, 547, 549, 551.
Amado, José Augusto Rodrigues: 557-558.
Amado, J. da Silva: 323.
Amaral, Almeida: 324.
Ameal, João: 457, 466, 481, 518-519, 537, 546, 565.
Amorim, Diogo Pacheco de: 457, 546.
Amorim, Guedes de: 542.
Anaquim, Manuel: 463, 535.
Andrade, Abel de: 493.
Andrade, António Alberto de: 544, 546, 571.
Andrade, António Ernesto Tavares de: 506.
Antunes, João: 495, 532.
Antunes, Manuel: 481, 573-574.
Aragão, Maximiano de: 459.
Ardaut, Gabitel: 503.
Ardigó: 515.
Aristóteles: 30, 76, 163, 379, 414, 449, 461, 465, 470, 479, 480, 515-517, 527, 545.
Armas, Gustavo: 471.
Arriaga, Manuel de: 219, 275, 296-311, 313, 315-320.
Ataíde, João Heitor de: 453.
Athayde, Tristão de: 565-566.
Athias, Mark: 325.
Avelar, Borges de: 216.
Averróis: 472, 545.
Azeredo, Francisco Teixeira de Aguilar e: 450.
Azevedo, António Esteves de: 471.
Azevedo, David de: 556.
Azevedo, Egídio de: 454.
Azevedo, Francisco Rodrigues de: 520.
Azevedo, Jerónimo Emiliano de: 538.
Azevedo, Joaquim Lopes de: 441.
Azevedo, M. Pinheiro de Almeida e: 487.
Azevedo, Miguel de: 472.

B

Bacon, Francis: 28, 345, 508, 510.
Baconthorpe, John: 472.
Baer, Carl Ernest: 367, 401.
Bakounine: 315.
Baldi, Adriano: 390, 392.
Balmes, James: 450, 462, 488-489, 491, 493, 520.
Bandarra, Gonçalo Anes: 232, 235.
Baptista, António Alçada: 553, 565.
Barata, Francisco Augusto Correia: 254.
Barbadette: 488.
Barbosa, António Soares: 19.
Barbosa, Arnaldo de Miranda: 548, 557-558.
Barreto, Tobias: 69.
Barros, Manuel Correia de: 467, 492, 547.
Barros, Manuel da Conceição: 487.
Barroso, D. António: 535.
Bastiat: 220.
Bastos, Francisco José Teixeira: 68, 196, 239, 252, 259, 261, 272, 276, 289-290, 293-294, 382, 394-395, 413, 415.
Bastos, Henrique Teixeira: 394.
Beirão, Caetano: 323.
Bellerate, Bruno: 545.
Belo, António Mendes: 463, 532.
Benfey: 422.
Bentham, Jeremy: 24, 508.
Bergson, Henri: 438, 478, 505, 570, 572.
Bernard, Claude: 260, 345, 357, 377, 386.
Bertillon: 392.
Bettencourt, António João França: 521.
Bettencourt, João Matos: 410.
Biran, Maine de: 78, 117, 192.
Bivar, Artur: 469, 503.
Blic: 573.
Bloch, Marc: 233.
Blondel: 466.
Boehme, Jacob: 228.
Bolama, duque de Ávila e: 265.
Bolnow, O. T.: 568.
Bombarda, Miguel: 250, 321-336, 338, 340-349, 368, 381, 387, 477, 504.
Bossi, Emilio: 532.
Botelho, Abel: 525.
Botelho, Afonso: 549, 551.
Botelho, Fernanda: 570.
Boulanger: 530.
Bourboun, Francisco de Paula Peixoto da Silva e: 522.
Bouvier, Jean: 488.
Boyer, Charles: 470.
Braga, Guilherme: 215.
Braga, Joaquim Manuel Fernandes: 272.
Braga, Teófilo: 14-15, 62, 132, 247, 254-255, 265, 269, 272-278, 281-283, 285-289, 321-322, 349, 378-382, 389, 395, 411, 416-423, 430, 467, 493, 495, 506, 508-509, 512-516.
Branco, António de Azevedo Castelo: 96-97.
Branco, Camilo Castelo: 74-75, 273, 488, 493-495, 533.
Branco, Carlos: 570.
Brandão, António José: 570.
Brandão, Raul: 203, 217.
Brasil, Silveira: 471.
Brásio, António: 464.
Brin, P.-M.: 488.
Brito, Joaquim José Rodrigues de: 12, 19, 24-27.
Brito, Joaquim Maria Rodrigues de: 59-66, 68, 264, 268.
Broca, Paul: 295, 370, 390-392, 394, 397, 414, 422.
Brochado, Costa: 537.
Broglie, Abade: 503.
Brugerete: J.: 503.
Brunetière, F.: 503.
Bruno, Giordano: 289.
Bruno, José Pereira de Sampaio: 12-13, 41, 67, 75, 169, 195-198, 200-202, 206, 208, 254, 494-495, 498-499, 512, 520, 524, 528, 531, 545, 568.
Büchner, Georg: 214, 240.
Bueno, Galvão: 68.
Buffon, George Louis Leclerc: 414.
Bujanda, J.: 530.
Burnouf, Emílio: 214.
Buzetti, Vicente: 449.
Byron, George Gordon: 296.

C

Cabanis, Pierre Jean-Georges: 43.
Cabral, António Bernardo da Costa: 241.
Cabral, Roque: 478, 549, 551.
Cabrita, Augusto: 508.

Cabrita, Ernesto: 375, 508.
Caeiro, Francisco da Gama: 544.
Caetano, José: 527.
Caldas, José: 159.
Caldeira, Carlos José: 509.
Camões, Luís Vaz de: 197, 275, 398, 419, 449, 511.
Campos, António Alves de: 469, 573.
Camus, Albert: 568-570.
Cândido, António Zeferino: 254.
Cândido, Jacinto: 476, 541.
Canto, Ernesto do: 96-98, 417.
Capela, Manuel José Martins: 457-459, 461, 483-484, 486-487, 490-491, 548.
Cardoso, A. Brito: 464.
Cardoso, Artur da Fonseca: 395.
Carlyle, Thomas: 180.
Carmelo, Luís do Monte: 487.
Carmo, Manuel Mendes do: 468, 534, 537.
Carqueja, Bento: 463.
Carreira, J.: 537.
Carreiro, José Bruno: 103.
Carvalho, Clemente Pereira Gomes de: 461, 490.
Carvalho, J. A. Sanches de: 469, 534.
Carvalho, Mariano de: 254.
Castellote y Pinaso, Salvador: 456.
Castilho, António Feliciano de: 273.
Castro, D. João de: 232.
Castro, Eugénio Vaz Pacheco do Canto e: 322, 367-368, 371-373, 375, 454, 521.
Castro, José da Gama e: 15.
Castro, Leonardo de: 463, 477, 534.
Cathrein, V.: 503.
Cenáculo, frei Manuel do: 476.
Cerejeira, Manuel Gonçalves: 457, 459, 464, 505, 532, 533.
Changeux, Jean-Pierre: 342.
Chardin, Teilhard: 232.
Chaves, Francisco Afonso de: 373, 398.
Cicocero, Manuel José Fernandes: 460.
Cid, Sobral: 324-325.
Clenardo, Nicolau: 459.
Coelho, Francisco Adolfo: 14, 395, 411, 416-417, 426-431, 508.
Coelho, Messias Dias: 537.
Coimbra, Leonardo: 41, 80, 82, 201, 203, 205-206, 217, 438, 477-478, 494, 499, 504, 511, 513, 516, 519, 522, 529-531, 534, 542, 545, 548, 557-559, 569, 572.
Collard, Royer: 117.
Comte, Auguste: 14, 162, 164, 214, 221, 225-226, 233, 240, 249, 251, 253-255, 258-259, 263-266, 276-279, 281, 285-286, 290, 322, 378, 385-386, 414, 419, 422, 437, 487, 506, 508-510, 512-517, 527.
Conceição, Alexandre da: 219, 508.
Condillac, Étienne Bonnot de: 12, 20, 24, 28, 30-32, 360, 510.
Condorcet: 220.
Coquerel: 214.
Corção, Gustavo: 553, 565.
Cordeiro, Luciano: 274.
Cordeiro, Valério: 463.
Correia, F. Carvalho: 551.
Correia, José de Almeida: 534.
Correia, Manuel Alves: 531.
Cortesão, Jaime: 531, 552.
Costa, A. Celestino da: 327.
Costa, A. D. de Sousa: 556.
Costa, A. Ribeiro da: 68.
Costa, Afonso: 540.
Costa, Damião da: 487.
Costa, Francisco António Pereira da: 393, 481, 518, 526, 542, 552, 560, 567-568.
Costa, João Bénard da: 553.
Costa, Luís Xavier da: 298.
Cournot, Antoine-Augustin: 104.
Cousin, Victor: 52, 54, 117, 141.
Coutinho, Bernardo Xavier: 535.
Coutinho, José Tavares: 221.
Coutinho, Manuel Inácio: 472.
Couto, Manuel Cardoso do: 471.
Crespo, João Diogo: 556.
Cunha, Araújo: 470.
Cuvier: 362, 404.

D

D. Duarte: 546.
Dally, Eugène: 391-392.
Damásio, António: 342.
Dantas, Júlio: 322.
Dantas, Vitalino: 555.
Dante: 197.
Darwin, Charles: 104, 201, 214, 240, 251, 266, 277, 286, 360-361, 363, 376, 391, 398-399, 401-402, 406-407, 506, 520-521.

Decurtins, Gaspar: 531.
Dehon, E.: 503.
Delgado, Joaquim Filipe Nery: 393.
Deos, Manuel de: 535.
Derouet, Luís: 327.
Descartes, René: 115-116, 163-164, 257, 281, 438, 455, 495, 575.
Deus, João de: 95, 135, 159.
Dias, Arnaldo Joaquim: 553.
Dias, J. S. da Silva: 491, 536, 542, 551, 566-568.
Dias, Jorge: 430.
Dias, José de Oliveira: 534.
Dias, José do Patrocínio: 470.
Dias, José Simões: 462, 488.
Diderot: 214, 289.
Didon: 473.
Dilectus: 558.
Diogo, João: 377.
Domingues, Bento: 561, 563.
Domingues, Bernardo: 561.
Dória, António Álvaro: 547.
Draper: 240.
Dumas, Alexandre: 504.
Duplessy: 503.
Durando: 472.
Durão, António: 547.
Durão, Paulo: 478, 547, 551.
Duval, Matias: 327.

E

Edwards, William-Frédéric: 390, 392.
Enes, José: 462, 464, 471, 533, 570, 573.
Enes, Manuel B. de Sousa: 532.
Engels, Friedrich: 315.
Escoto, João Duns: 472, 476, 480, 559.
Espinosa: 23, 147, 201, 506.
Evans, John: 395.
Ewerbeck: 214.

F

Falcão, Ilídio: 346.
Falcão, José Joaquim Pereira: 254, 263, 265, 355.
Farges, Albert: 470, 488.
Faria, abade de: 504.
Faria, E. Lourenço de: 565.
Faria, José Custódio de: 504.
Faria, Molho de: 536.
Febvre, Lucien: 233.
Fechner, Gustav: 339.
Fernandes, J. A. Barahona: 322, 342, 346.
Ferrão, António: 277, 382.
Ferrari, Horácio Esk: 376, 508.
Ferraz, Joaquim Simões da Silva: 48.
Ferré, Pere: 419.
Ferreira, António Maria: 521-522.
Ferreira, J. B.: 463.
Ferreira, João: 556.
Ferreira, José Dias: 12, 52-53, 65, 268.
Ferreira, Silvestre Pinheiro: 12, 19, 28-36, 38, 40-42, 46, 50, 531.
Ferreira, Vergílio: 570.
Ferreira-Deusdado, Manuel António: 13-14, 131-134, 136, 187, 459, 461, 463, 470, 485-486, 489, 491, 525.
Feuerbach, Ludwig: 104, 214, 437.
Fichte, Johann Gottlieb: 80, 164.
Figueiredo, Fidelino de: 134, 569.
Figueiredo, Filipe de: 247, 470.
Finance, J. de: 551.
Fonseca, Álvaro Diniz da: 541.
Fonseca, Joaquim Diniz da: 542.
Fonseca, Luís Gonzaga da: 537.
Fonseca, Tomás da: 532.
Fonsegrive, Georges: 503.
Fontana, José: 174.
Fontes, J. Ferreira: 463.
Formigão, Manuel Nunes: 536.
Fouqué: 371.
Fourier, François Charles Marie: 105, 303.
Fraga, Gustavo de: 544, 570.
Fragata, Júlio: 478, 570, 573.
Fragoso, Damásio Jacinto: 528.
Freire, António: 478, 547.
Freitas, Manuel Barbosa da Costa: 556.
Freitas, Sena: 450, 509-512, 525, 532.
Freppel: 226.
Freycinet: 254.
Frutuoso, Domingos Maria: 463, 473-474, 534.
Frutuoso, Gaspar: 372.
Furtado, António: 398-399.
Furtado, Francisco de Arruda: 397, 400-401, 403-404, 406-413, 415, 417, 521.

G

Gaetano, cardeal: 545.
Galileu: 281, 327, 379.
Gall: 379.
Gama, Arnaldo: 494.
Gama, Manuel Azevedo Araújo e: 260, 453, 520.
Gamboa, Tomás de: 542.
Garcia, Manuel Emídio: 15, 254-255, 259-260, 263-268, 270-271, 509.
Garcia, Prudêncio Quintino: 453, 470, 486.
Garrett, João Baptista da Silva Leitão de Almeida: 14, 244, 273, 419.
Garrigou-Lagrange: 515.
Gaume: 226.
Genoude: 226.
Genovesi (ou Genuense), António: 12, 43, 450, 487.
Gentile, Giovani: 466.
Gervinus: 184.
Giddings: 233.
Gigante, José António Martins: 550.
Gilson, Étienne: 519, 564, 571-572, 575.
Goëthe: 197.
Golgi, Camillo: 326.
Gomes (Himalaia), Manuel: 505.
Gomes, António Ferreira: 460, 467, 547.
Gomes, Barros: 442.
Gomes, Francisco José de Sousa: 505.
Gomes, João Pereira: 478.
Gomes, Joaquim Ferreira: 546, 548.
Gonçalves, António Manuel: 545.
Gonçalves, Joaquim Cerqueira: 556.
Goudin: 489.
Gouveia, Teodósio Clemente de: 471.
Graça, José Joaquim da Silva: 322, 357.
Grenet, Paul: 547, 575.
Grimm, Jacob Ludwig Karl: 427.
Grimm, Wilhelm: 427.
Guedes, Ernesto Adolfo Teixeira: 463, 469.
Guerra, Maria Luísa: 544, 570.
Guerreiro, José Manuel: 544.
Guimarães, Guilherme Augusto da Cunha: 470.
Gurgel, Amaral: 68.
Guthlin, A.: 509.

H

Haeckel, Ernst: 104, 201, 240, 251, 254, 333, 349, 369, 520.
Hamard, A.: 503.
Hartmann, Edouard: 164, 168, 178, 222, 223, 226, 228, 570.
Hartmann, Nicolau: 571-572.
Hartung: 372.
Harvey, Joy: 391.
Harvey, William: 348.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 80, 104, 108-111, 113-114, 117, 144, 154, 164, 178, 182, 201, 276-277, 437, 516.
Heidegger, Martin: 438, 570, 572-573.
Heinécio: 42-43.
Helmholtz, Hermann von: 104, 361.
Herculano, Alexandre: 14, 245, 250-251, 419-420, 442.
Hipócrates: 414.
Hobbes, Thomas: 105, 265, 508.
Homero: 365.
Honorato, Freitas: 458.
Hora, Joaquim Alves da: 507-508, 520, 525.
Hovelacque, Abel: 391-392.
Hugo, Victor Marie: 213, 296.
Humboldt, Alexander: 104.
Hume, David: 107, 508.
Husserl, Edmund: 478, 570, 572-573, 575.
Huxley, Thomas Henry: 240, 278, 286, 391, 510.

I

Insuelas, Lourenço: 537.

J

Janet, Paul: 226, 305.
Jardim, Manuel dos Santos Pereira: 46-47.
Jardim, Manuel Gomes: 470, 533-534.
Jaspers, Karl: 438, 570.
João Paulo II: 539, 576.
Jordão, Levy Maria: 65, 68.
Jorge, Ricardo: 254, 272, 506.
Jouffroy: 46, 54, 117.
Júdice, António: 481, 552, 567.